المركز القومي للترجمة

يوسف البصير

المحتوي في علم الكلام

من التراث العربي اليهودي

3067

ترجمة:
أحمد محمود هويدي





المحتوي فى علم الكلام

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: كرمة سامى

- العدد: 3067
- المحتوِي فى علم الكلام
- يوسف البصير
- أحمد محمود هويدى
- الطبعة الأولى 2021
- المشرف على الإنتاج: حسن كامل

هذا نقل من الخط العبرى لكتاب:

אל- מחתוי
לרבינו
יוסף אלבציר

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

من التراث العربي اليهودي

بإشراف ومراجعة: حسن حنفي

أحمد هويدي

المحتوي فى علم الكلام

تأليف: يوسف البصير

نقله إلى الخط العربي

أحمد محمود هويدي



2021

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

البصير، يوسف
المحتوي في علم الكلام: من التراث العربي اليهودي/
تأليف: يوسف البصير، إشراف ومراجعة: حسن حنفي، ناقل:
أحمد محمود هويدي
ط ١ – القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٢١
٢٠٨ ص، ٢٤ سم
١ – علم الكلام
(أ) حنفي، حسن (مُشرف ومُراجع)
(ب) هويدي، أحمد محمود (ناقل)
(ج) العنوان ٢٤٠

رقم الإيداع: ٢٠١٧/٣٦٠٣
الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978 - 977 - 92 - 0973 - 9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتوى

مقدمة

أولًا ـ البصير: حياته ومؤلفاته

هو أبو يعقوب يوسف بن أبراهام البصير: وسمي بالبصير حيث كان أعمى، وهذه التسمية من قبل تسمية الشيء بعكسه من أجل تلطيفه[1]. كان البصير عالمًا قرائيًا، عاش في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي . وولد في ري في فارس ، غير أنه تعلم في مدرسة يوسف ابن نوح في القدس ، وتنقل بين بلاد فارس والعراق والقدس. استقر في نهاية حياته في القدس . توفى عام 431هـ - 1040م. هدف من سفرياته وتنقلاته في بلاد الشرق ثلاثة أشياء هي : نشر اليهودية القرائية وعرض آرائه في الفلسفة العبرية ، علاوة على ذلك جمع الفقه القرائي[2].

ورغم أنه كان يهوديا قرائيًا فقد كان عالمًا في الأدب الرباني والفقه التلمودي. ونتيجة تضلعه في هذين المجالين ساعده ذلك في الجدل ضد الربانيين وخاصة ضد سعديا الفيومي وصموئيل بن حفني . كان البصير أيضا عالمًا بالفلسفة الإسلامية، وكان معتزلي التفكير . وله أكثر من ثمانية عشر كتابا تنوعت بين الفلسفة والشريعة والأدب، ومن أبرز أعماله الفلسفية كتاب "אל-תמייז :التمييز" ويعرف بالعبرية باسم "מחיכמת פתי"، و"كتاب المحتوي

---

[1] מאיר וויס , , יוסף בן אברהם אל-בציר , ב :האנציקלופדיה העברית. , כ" 19, הוצאת ספרית פועלים -1988, ע" 679

[2] שם, ע" 679-680

כתאב אלמֻחתוי "،الذي ترجمه للعبرية في العصر الوسيط الحاخام طوبيا بن موسى باسم "ספר הנעימים". وهذان الكتابان حفظا في مصدريهما- اللغة العربية اليهودية والترجمة العبرية- مخطوطين. وقد ألف في مجال الفلسفة على الأقل ستة كتب وهي موجهة ضد الربانيين والسامريين والمسلمين.وقد كان البصير متأثرًا تأثرًا كبيرًا في ترتيب مادته وتقبل الآراء بالرابي سعديا جاؤون، غير أن البصير كان يفتقد إلى الإبداع واستقلالية الرأي التي تميز بهما الجاؤون سعديا[1].

أما مؤلفه "كتاب الاستبصار" الذي انتهى منه عام 427 هـ - 1036 م، فهو يُعنى بالشريعة اليهودية ولاسيما بالآراء التشريعية القرائية المختلفة، ولا يوجد نسخة كاملة منه، لكن فصل منه تم العثور عليه ونشر في شكل كتاب منفصل تحت عنوان "الأعياد". ومن الكتب التي نسبت إليه كتاب "מחיבת נפש" (رادة الروح أو المبهج) ، وهو كتاب عن حقيقة الشريعة ووحدانية الله ومسائل كلامية شبيهة لذلك[2].

ويعد البصير صاحب الفضل الأول في تعديل تشريعات "التركيب" في الفقه القرائي؛ إذ قام بتخفيف وتعديل الكثير من تشريعات التحريم التي غالى فيها القراؤون بشدة.وقد كتب رسالة في هذا الموضوع - التركيب - عثر على النسخة العبرية منها ، وهي معنونة بـ"ספר הישר أي كتاب الاعتدال أو العدل أو المستقيم ". وتعتبر دعوته للتخلص من الركوب دعوة جريئة في حينها. وقد انتصرت رؤاه الليبرالية والتي واصلها من بعده تلميذه يشوع بن يهودا[3]

كان البصير ممن يشجعون على دراسة الفلسفة ، وأعطى أولوية للعقل على الوحي، وأولوية للبحث على التقليد. كما أكد على حرية الإرادة للإنسان ولكنه يضيف أن الله يعرف مسبقًا ما يقوم به الإنسان .

---

[1] שם , ע" 680

[2] جعفر هادي حسن : تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر ، لبنان - بيروت ، دار العارف ، ط2- 2014 ، ص 177 - 178.

[3] נתן שור، תולדות הקראים، מוסד ביאליק، ירושלים، 2003: עמ'48.

كان للبصير مجالس نقاش مع أتباع الأديان والفرق الأخرى ، وقد يكون هو الذي كان يطلب النقاش مع الآخرين أثناء سفراته ومن هذه المجالس مجلس نقاش مع رئيس مدرسة سورا في العراق ، الجاؤون صموئيل بن حفني (ت 403هـ - 1013م). كما كان له مجالس نقاش مع السامريين أيضا ، وكما ذكر هو نفسه أنه كانت له مجالس نقاش مع المسلمين ، وأن لغة مناقشيه في هذه المجالس كانت بليغة وجميلة، كما كتب رسالة في نقد المسلمين[1].

ثانيا ـ مضمون الكتاب

يعد كتاب "الكتاب المُحتوي" من أبرز كتب القرائين في مجال علم الكلام والقضايا الفلسفية ، فالكتاب يقدم مادة فكرية ثرية عن مدى تفاعل أتباع الأديان الأخرى مع الثقافة الإسلامية وتأثرهم بها . وكان اليهود القراؤون من أكثر الفرق الدينية اليهودية تأثرا بالفكر الإسلامي حيث صار هذا التأثر تهمة يوجهها التلموديون للقرائين واعتبارهم مثلبة لهم ، حتى أن تم وصفهم بأنهم أفسدوا كثيرا طريقة الحياة اليهودية الحقيقية لأنهم تلامذة المسلمين[2].

وقد حدد البصير أن الذي دفعه لتأليف كتابه "الكتاب المُحتوي "قوله عن كتابه "التمييز" بأنه "شديد الاختصار قليل الألفاظ كثير المعاني"، لذلك أراد أن يفصل ويبسط المعلومات بعبارة سهلة .

يشمل كتاب الكتاب المُحتوى أربعون بابا عرض فيها البصير كل النظريات التي تنسب للمتكلمين المسلمين ، فيعرض في الكتاب لنظرية الجزء الذي لا يتجزء ، أي النظرية الذرية ويرد تغيرات الذرة الطبيعية إلى ظواهر أربعة هي الاجتماع والافتراق والسكون والحركة. ويتكلم عن صفات الله كأي معتزلي ، ويخوض في بعض نظرياتهم ويعتقدها[3].

---

[1] المرجع السابق : ص 177

[2] المرجع السابق : ص 104

[3] علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، ط 8 ، دار المعارف ، ب . ت ، ص 82 .

يبدأ الكتاب بالحديث عن الحاجة إلى علم الكلام ثم فصل بعد ذلك الأبواب التي يعالجها علم الكلام ومنها : إثبات المحدث ، والصفات ، وكون الله عالما ، وحيا ، ومدركا للمدركات ، وموجودا ، وقديما ، وقادرا ، وعالما ، وحيا ، وموجودا للنفس ، وأنه واحد لا ثان له ، وأنه غنيا ، وأصل العدل ، وأنه لا يفعل القبيح .ثم عالج بطلان قول أصحاب التناسخ ، وإثبات القدرة ، وأن القدرة متقدمة وباقية ، وناقش معنى اللطف ، وحسن البعثة ووجودها ، والدلالة على استحقاق العقاب ، والوعيد ، والتوبة وأحكامها .

وقد خصص بابين لمناقشة فرقتين من الفرق الإسلامية هما العبادية والكُلاَّبية كما خصص بابا لمناقشة أصحاب التناسخ. فالكلابية تنسب إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب (ت 240هـ) ، وهو أول متكلم من أهل السنة يناقش المعتزلة ، وقد ناقشهم في مجلس المأمون على طريقة عقلية ودحرهم . وكان له أثر عظيم في مدرسة أهل السنة والجماعة ، وكان شديدا على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة[1]. وألف عددا من الكتاب غير أنها فقدت وضاعت وبقي منها ما ذكر في بطون الكتب كما في : مقالات الإسلاميين للأشعري " ومن كتبه " خلق الأفعال ، والرد على المعتزلة ،والصفات، والتوحيد والرد على الحشوية . وأما العبادية فتنسب إلى عباد بن سليمان الضميري وهو من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة ، وكان عباد معتزليا وقال عنه الملطي (ت 377هـ) :" عباد بن سليمان وكان أحد المتكلمين ، فملأ الأرض كتبا وخلافا وخرج عن قصد الاعتزال إلى الكفر والزندقة لحدة نظره وكثرة تفتيشه"[2]. أما أصحاب التناسخ واضح من أبواب الكتاب أن البصير كان مدركًا لمسائل علم الكلام وتعمقه فيها واستيعابه لها وكان متأثرًا بعلماء الكلام المسلمين وقلدهم وبخاصة أبو علي الجبائي وابنه أبو هشام ، وقد ذكرهما في غير موضع في هذا الكتاب . كما اتبع في آرائه عموما آراء القاضي عبد الجبار أحد زعماء

---

[1] علي سامي النشار : ص 265- 266.

[2] الملطي: " التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع " طبعة الكوثري ، نقلا عن علي سامي النشار ، ص 276.

المعتزلة . ويرى بعض الباحثين أن البصير هو الذي أدخل أفكار القاضي عبد الجبار إلى فلسطين عندما هاجر إليها[1].

وإذا كان البصير قد أفرد بابين من أبواب الكتاب لفرقتين من الفرق الإسلامية فإنه ناقش آراء فرق إسلامية أخرى مثل الجهمية والجبرية وفرق غير إسلامية مثل المنانية والديصانية والنصارى . ومما ذكره عن الجهمية في باب خلق أفعال العباد " والجهمية من المجبرة كابروا فحالهم حال السوفسطائية وهو آحاد لأني ما رأيت منهم أحدا في جملة ما سافرته من البلاد ، وذلك أنهم قالوا إن العبد لا فعل له وأن حكم قيامه وقعوده كحكم طوله وسواده في أن الكل بالله ، فأبطلوا الأمر والنهي والذم والمدح . ونحن نعلم أن الأمر أحق يعلم إضافة فعله إليه حتى أنه يلجأ إلى قطع إصبعه إذ خشي من ضرر السم فنقول له من قطع إصبعك يقول أنا ، وإذا قلنا له ما دعاك إلى هذا ؟ قال : لسعتني حية ، وإذا قطعه صاحب الشرطة أضاف ذلك إليه ويقول وقد سأل : ما سبب ذلك؟ اتهمني وكذب على عنده فقبل فيّ قول من سرقني ؛ فلذلك قلنا إن الجهمي مكابر ، والأشعري وافقه في المعنى وأضاف أفعالنا المبتدأة إلينا على وجه لا يعقل وهو القول بالكسب . وذلك أنه لا صفة لفعلنا إلا وهي بالله على قوله ؛ فالله خلقه وأحدثه فلو كان غير كسب لنا كيف كانت الحال ، وأفعالنا المتولدة عنده أنها بالله وأنها غير كسب لنا فقد وافق الجهمية في ذلك " . ويقول في مناقشته للصفاتية :" والصفاتية قالوا : إن علم الله صفة ، ووصف الصفة يؤدي إلى ما لانهاية . ونحن قد بينًا أن المعلوم لا بد من كونه موجودًا أو معدومًا . والموجود لابد من كونه قديمًا أو محدثًا ، فلا فصل بين من أوجب هذه القسمة فيما ليس بصفة وسلبها عن الصفة وبين من أثبتها في الصفات ونفاها عن سواها . فلذلك قلنا لهم إن علم الله وقدرته وحياته مع كونها معاني معلومة معقولة على قولهم قد شاركت القديم سبحانه فيما له وجبت قسمته إلى وجود وعدم ، وحدوث وقدم" وأما من أمثلة مناقشته لغير الفرق الإسلامية فيقول عند مناقشته للمنانية والديصانية في باب " كونه واحدا لا ثان له " : " واعلم أن المنانية والديصانية

---

[1] هادي جعفر: ص 177

بقولهم إن النور والضلمة قديمان ليس من باب ما نفينا ثانيا مع الله في شيء ، لأن الغرض بذلك نفي قديم يشاركه في مثل صفاته وليس ذلك بمذهب لأحد فيما سمعناه . فقول المنانية بخلافه لأنهم يقولون إن النور حكيم والضلمة سفيهة ، هو يفعل الخير بطبعه وهي تفعل الشر بطبعها ، ومعلوم أننا ندرك النور والضلمة ؛ فالنور أجزاء بيض البياض حال فيها ، والضلمة جواهر سود السواد يحلها . فما تقدم من الدلالة على حدوث الأجسام والأعراض يبطل قولهم . وقد ألزمهم المتكلمون على قولهم الجهالات من قبح الأمر والنهي وسقوط المدح والذم وقبح التوبة وما ذكرناه كاف. فأما المجوس فمن قولهم إن الشيطان خالق السباع والحيات وما جرى ما جراهما . وقد بينّا الدلالة على أن الجسم لا يجوز أن يفعل جسما ، وبينّا أنه تعالى هو المخترع لجميع الأجسام والذي دعا هؤلاء الطوائف إلى هذا الخرف جهلهم بما له تحسن الآلام وتقبح ".

وعند مناقشته النصارى يذكر" وما قالته النصارى من الاتحاد باطل بما تقدم من أنه تعالى ليس بجسم فتصح عليه المغايرة ، وليس بعرض فيصح عليه الحلول . ولو صح عليه الحلول لوجب أن يكون محدثا لأن الحلول تابع للحدوث . وقد بينّا في أول هذا الكتاب ما يدل على صحة ذلك مما حددنا به الحلول ، وبينّا حقيقته وهو وجوده تابع لمحله حتى يجب عدمه بعدمه ويصير في حكم المنتقل في الجهات بحسب انتقاله ، وذلك يقتضي أن وجود المحل يصحح وجود ما يحل فيه ، وذلك لا يصح في القديم تعالى مع وجوده لم يزل مستغنيا عن سائر الذوات . وقول النصارى في كلام الله قريب من قول الصفاتية ، ولذلك جعلوا إقنوم الابن هو كلمته وإقنوم روح القدس حياته ، فإذا دللنا على حدوث كلامه بطل ما قاله الفريقان "

وواضح من الكتاب أن المؤلف كان له موقفًا سلبيًا من العرب ويدل على ذلك الاقتباس التالي : " وما من قبل الناس فقد يكون حسنًا وقبيحًا ، فالحسن من هذا الباب أن تجئ السافرة بالمال الكثير فتشتري الطعام فيعز لأجل الحمل والسفر به إلى البلد الآخر . والقبيح كمجيء العرب فتحرق الزروع وتنهب فهي في ذلك ظالمة فيغلوا لأجل ظلمها. وعلى الوجهين جميعًا يجب التسليم لأمره

ومسألته تعالى دفع المضار والصبر على المحن وتعديله في جميع ما يفعله لما لم يكن في فعله ما هو ظلم ولا جور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ". وفي موضع آخر: " واعلم أن البخيل هو من منع ما وجب عليه ، فمن حقهم أن يثبتوا كون ذلك واجبا على الله حتى إذا علمناه ممتنعا من فعله وصفناه به . والعرب وصفت من لم يُوجد بالقرى والضيافة بالبخل لاعتقادها وجوب ذلك، فهي غالطة في هذا الاعتقاد كغلطها في اعتقادها استحقاق الأصنام العبادة. ولما علمنا نحن بالدليل أنه تعالى بالعبادة أحق من كل واحد لم يجز أن نصف سواه بأنه إلاه بل خصصناه الاسم. وكذلك إذا علمنا أن التفضل غير واجب لم يجز أن نصف الممتنع منه بالبخل. وأحدنا إذا لم يطعم غيره فتلف ومات جوعا اغتم واستضر أزيد مما يستضر بدفع ما يدفعه إليه من يسير الطعام مع كثرة ماله. فلذلك يعد ما هذا سبيله على بعض الوجوه واجبا فإذا لم يغتم لم يجب ذلك".

وبالرغم من أن كتاب "المحتوي" ليوسف البصير فى بنيته مازال أشعرياء يفصل فى الله صفاتا وأفعالا وأسماء بعد إثبات وجود الله عن طريق حدوث العالم إلا أن مباحث العدل تركز على القضاء والقدر، ولا يوجد تركيز بعد خاص على الحسن والقبح العقليين إنما هما متناثران خلال فصول "المحتوي". ومن الطبيعى ألا يتعرض يوسف البصير للمبدأ الخامس من أصول الاعتزال وهو "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" لأن ذلك يتطلب الاستقرار تحت نظام واحد فى تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم.وكما يقال بلغة هذا العصر "المواطنة". ولا يوجد أى إشارة توحي بأن هذا هو علم الكلام اليهودى مثل العودة إلى أرض الميعاد أو الميثاق الذى عقده الله مع بني إسرائيل ووعدهم بالأرض المقدسة ونهاية التيه كما هو الحال فى "الخوزري" ليهوذا اللاوى. مما يدل على التأثر المطلق بعلم الكلام الإسلامي. واستبعدت الغيبيات مما يسهل بعد ذلك تحويل الإلهيات إلى إنسانيات كما هو الحال في اللاهوت الغربي الحديث خاصة عند فيورباخ في "جوهر المسيحية".

وقبل أن ننهي هذه المقدمة من الضروري الإشارة إلى أنه أثناء نقل الكتاب إلى الحرف العربي قد قمنا بتعديل بعض المفردات مثل دمج الكلمات وفصلها

أو استبدال حرف مكان حرف أو تعديل الفعل المعتل المسبوق بأداة الجزم لم ، أو الكلمات التي كتبت عربية مسبوقة بأداة التعريف العبرية . ولم نحاول أن نرهق القارئ بكثرة الهوامش إشارة إلى مثل هذه التصويبات ، فأثبتنا الصواب في المتن وذكرناه في الهامش أول مرة يرد في النص ولم نكرره بعد ذلك في الهوامش . ويجب الإشارة إلى أننا اعتمدنا على ترجمة سعديا الفيومي في ترجم النصوص التوراتية أما بقية النصوص المقرائية فقد اعتمدنا على الترجمة النصرانية الكاثوليكية الصادرة عن دار المشرق 1986 لعدم توافر هذه النصوص في ترجمات يهودية.

وأخيرا ادعو رب العزة أن يحقق الكتاب الهدف الذي من أجله نشرناه بالحرف العربي وهو دراسة الفكر اليهودي في العصر الوسيط في ضوء علاقته بالفكر الإسلامي ، وبيان مدى التأثير والتأثر بينهما ، وفهم طبيعة العلاقات اليهودية ـ الإسلامية في العصر الوسيط ودورها في إثراء الحياة الثقافية بينهما ، وبخاصة الحياة الفكرية اليهودية التي لم تعرف البحث العقلي في جميع المجالات إلا بعد ظهور الإسلام .وتعد هذه الفترة في تاريخ اليهود الفكري من أزهى عصور الفكر اليهودي ونستطيع أن نقول إنها تمثل مرحلة أساسية ورئيسة من مراحل التنوير اليهودي ،التي أثرت تأثيرا كبير في الفكر اليهودي اللاحق.

أحمد محمود هويدي
أستاذ الدراسات اليهودية
جامعة القاهرة

بسم[1] يهوه[2] إله إسرائيل إلها واحدا[3]

ذكرت[4] أيدك الله أنّ كتابنا في الأصول الملقب بكتاب " تمييز[5] ما يلـحـــز<م المكلف من العلم مما لا يلزم" شديد الاختصار[6] قليل الألفاظ كثير المعاني، وأن المبتدئ لا علجه فهمه والمتعلم لا يصلح علمه . والتمست أملى ما هو أبسط من ذلك محتويا على الأصول بعبارة[7] سهلة المأخذ، قريبة[8] من الفهم. فرأيتُ إجابتك إلى مسألتك قاصدا بذلك حق سؤالك، راجيا[9] أن ينفعك تعالى به. مؤثرا إلى ترغيب مثلك في ما هذا سبيله. وحظك إلى ما عصاه[10] أن تفوز به سرا برغبتك في ذلك، ومنه عز وجل <..> ـال التوفيق

---

[1] هذا طبقا لمخطوط لينتجراد، فيركوفتش 2، عدد 1690؛ صفخة 1 ، عامود ب وعامود أ، النص يبدأ بصفحة 1 عامود ب ، هذا النص طلبه معلمنا وأستاذنا بروفيسور فيدا قبل سنوات كثيرة ووصل الميكروفيلم لنا بعد موته ، وقد نسخت على قدر طاقتي وأضفت التنقيط حيث إن معظمها ناقص في المخطوط .

[2] في المخطوط بياض

[3] في النص אל אחד : إله واحد (الناقل)

[4] في المخطوط دخدت ورجعت هنا إلى الترجمة

[5] في المخطوط : التمييز ، وحرفا ال ممسوحان

[6] في النص الأبتصار (الناقل)

[7] في النص بدون ألف المد (الناقل)

[8] وردت في النص : قروبة (الناقل)

[9] وردت في النص راجا (الناقل)

[10] في المخطوط أولى ، عصاه

من الزلل والإرشاد إلى الصواب. وارى[1] أن ابتدي أولا ببيان الـ<حا>جة إلى علم الكلام وما فيه من الـ< .> عوفي . تركة من الضرر والتنبيه على وجوب <الخـ>ـطر وأنه لا يصح أن يعلم ما لابد <منـ>ـه من إثبات الصانع حكمته، وما يستحـ<ـق> من في عباده بخبر النبي ليكون بذلك باعثا لمن قرأه على تأمل معانيه موافقا إن شاء الله .

1 - باب في الحاجة الى علم الكلام وما يتصل بذلك

اعلم أن السمي<ـع> يعلم صحته بالمعجز المطابق لدعوى[2] مدعيه من حيث إن النبي عليه السلام وغيره في الدعوى على سواء . فإن لم يظهر عند دعواه ما عينه من ذلك الغير لم يكن[3] بالتصديق أحق منه . ومحال أن نصدقهما وأحدهما يثبت ما ينفيه الآخر كارميا وحنانيا بن عزور[4]. فكل واحد منهم يكذب صاحبه . وإذا استحال صدقهما لم يجز أن نصدقهما معا. وقد بينّا[5] أن حكمهما في الدعوى واحد. فلابد من مزيّة زائدة للـ<.. >منهما. وتلك الميّزة هي المعجز الظاهر عند دعواه على ما سنبيّن من بعد وجوب فعله للتصديق[6] فقط. ذلك يقتضي أنه طريق معرفة صدق الصادق فلابد من أن نعلم من طريق العقل أنه يقع من حكيم لا يفعله إلا لتصديق من بعثه وأرسله إلى خلقه.

---

[1] في الترجمة الباب الأول يبدأ هنا

[2] صدق بروفيسور فيدا في تخمينه

[3] في النص : لم يكون ، والمؤلف لم يراع في النص حذف حروف العلة بعد أدوات الجزم، ولذلك فقد قمنا بتصويب ذلك في بقية النص ، فأي كلمة بعد أدوات الجزم قمنا بتصويبها ولم نشر إلى ذلك حتى لا يثقل القارئ الكريم بكثرة الهوامش (الناقل)

[4] إرميا : 28

[5] في النص بيننا ، وواضح أن الناسخ كان يكرر في بعض الكلمات الحرف مرتين في حالة التشديد ، وقد قمنا بتصويب ذلك في النص دون الإشارة إليها في الهوامش (الناقل)

[6] الترجمة مختصرة إلى حد ما ولا اختلاف في المعنى

يبيّن ذلك أنه متى جوّزنا في المعجز وقوعه بطبع[1] وحدوثه لا عن فاعل لم يجز أن يزل على صدقه. وكذلك متى جوّزنا في فاعله كونه سفيها[2] مصدقا للكذاب ولم نعلم أنه صادق. وكذلك متى يجوزنا فيه كونه من باب الشعْوَذة[3] والسحر وما داخلته حيلة[4]، فحاله كمثل في أنه لا يدل على صدق مدعي النبوة[5]. فقد احتجنا إذن إلى أن ننظر فنعلم صانع المعجز وحكمته وأنه مصدقه فحينئذ نعلم صحة ما أتى به. فمحال أن يكون قوله دلالة على إثبات الصانع وحكمته مع ما قد بيّناه أنه لولا تقدم العلم بحكمة الصانع لم نعلم الفصل بين الصادق وبين مكذبه المساوي له في ادعاء[6] النبوة، فقد بان لك الحاجة إلى حجة العقل وأنها سابقة للسمع وبها تثبت صحته[7].

واعلم <أ>نّا لو سلمنا لمخالفنا في هذا الباب صحة العلم بحدوث الأجسام وإثبات الصانع وصفاته من السمع لم يكن بدّ لنا ولهم من حجة العقل[8]. وذلك إننا[9] محتاجين إلى العلمَ بصدقه في ما أخبر عما مضى وعما يأتي من وعد ووعيد وغيرهما ليحسن منّا اعتقاد ذلك. فإذا لم نكن عالمين بصدقه تعالى قبح منّا اعتقاد ما أخبرنا بكونه. فالعلم بصدقه تعالى لا يخلو طريقة من أن يكون راجعا إلى حجة العقل أو السمع وليس في السمع ما يدل على ذلك. فيجب أن يرجع إلى أدلة العقول. وقد استدل بعضهم على هذا بالسمع كقوله "ليس الطائق

---

[1] العبري בטביעתו : بطبعه

[2] تخمين البروفيسور فيدا أنه يوجد هنا إضافة للمترجم العبري وهي إضافة صحيحة

[3] وردت في النص الشعْوَذة (الناقل)

[4] هنا أخطأ البروفيسور فيدا لأن النص العربي صحيح

[5] هنا البروفيسور فيدا على صواب لأنه يمكن القول نبوءة وليس בריאה في العبرية (الخلق)

[6] في النص: ادعى (الناقل)

[7] في الترجمة هنا يوجد مادة زائدة

[8] العبري: ראיות דעת לב : وضوح معرفة القلب، والعربي ليس كما خمن بروفيسور فيدا: نظر القلب

[9] هنا تبدأ القطعة من الجنيزا ومخطوط ليدن للنص العربي ، وهي ليست متوافرة أمامي

كالناس فيكذب ، ولا كبني آدم فيندم" (العدد 23: 19) ، وكذلك قوله "وأيضا أن إسرائيل لن تكذب ولن تنتحب"(صموئيل الأول 15: 29). وهذا لا يصح لأن هذا الخبر محتاج إلى ما يدل على صدقه فيه . فإن لم يكن العقل، وإلا[1] افتقر ذلك النص إلى نص آخر ، وذلك النص إلى آخر إلى ما لا نهاية له. وإنما قلنا إن العقل هو دال على صدقه تعالى من حيث إن الكذب قبيح لا يفعله العالم بقبحه إذا علم غناه عنه. فإذا علمنا أن صانع الأجسام عالم لنفسه بقبح الكذب وعالم بغناه لم يجز أن يفعله. فالعلم بصدقه ينبني على العلم بحده الجملة. فيجب أن نعلم ذلك أولا ثم نعلم صدق خبره وصحة شرعه.

2- باب في أن الله تعالى لا يعلم ضرورة ولا من طريق التقليد وفي وجوب النظر المؤدي إلى العلم بذلك

اعلم أنه تعالى غير مشاهد بشيء من الحواس إذ لو كان مشاهدا لوجب أن نعلمه جملة أو تفصيلا كعلمنا بالأجسام والألوان والطعوم والأروح[2]. ولما[3] جاز أن نعتقد نفيه تعالى على كل وجه. ألا ترى أن نفاة الأعراض، لم ينسوا الألوان على جميع الوجوه ، بل صرفوا علمهم بها إلى ما شاهدوا من تغيير هيئات الأجسام المختلفة صفات له. فنفوه[4] في التفصيل مع إثباتهم إياها على سبيل الجملة. ولذلك لا عاقل إلا ويفصل الأسود والأبيض بالإدراك وإن التبس عليه السواد بمحله. ومعلوم أن بعض العقلاء قد نفى الصانع على كل حال. فلو كان مشاهدا له لما جاز أن ينفيه إلا كنفيه السواد مع إدراكه. ولو كان معلوما باضطرار من غير مشاهد لكانت الحال في استحالة نفيه على كل وجه كالحال

---

[1] يمكن أن تكون: لافتقر

[2] هكذا ويمكن أن تكون: الأرواح

[3] ولما ـ له يبدو لي أنه كانت أمام البروفيسور فيدا نص عربي مختلف بعض الشيء

[4] كلمة مطموسة ،وهذا في الهوامش

فيما ذكرناه من إدراكه ومشاهدته. ولا يصح أن يُعلم بالتقليد من حيث إن خبر من نقلده عنه تعالى لو اقتضى العلم بثبوته مع استحالة مشاهدته[1] لكان خبر من يخبرنا عن المشاهدات بأن يقتضي العلم أولى.

ومعلوم أنه قد يخبرنا عن أمر نشك في صدقه فيه بل نظن كذبه. فكما لا يجوز أن نقلده في هذا الباب فكذلك لا يجوز أن نقلده باب الدين، بل التحرز في هذا الأمر يجب أن يكون ا< ...> ـه [2]في باب الدنيا والجمع[3] الكبير المخبرون لنا بالبلدان لم نقلدهم بل اضطرنا إلى صدقهم. فلذلك لم يصح منا نفي العلم بكون عنٰ في الدنيا. وقد بينّا صحة نفينا الصانع فمحال أن نضطر إلى صدق من أخبرنا به ولو[4] اضطرنا لما بنا مقلدين.

ويبين ذلك أننا قد وجدنا من ذَهَبَ إلى قدم الأجسام كوجداننا من قال بحدوثها. فمحال حصول العلم بأحدها < من > الآخر لتساوى حالهما في الدعوى وصحّة الاعتقاد. لو قلدنا أحدهما لقوحلـــ< ـــنا للآخر الطعن علينا وللزمتنا حجته[5] بأن يقول ولم قلدتموه دوني .

فقد بان لك أن الواجب علينا ترك قولهما والشك فيهما. وإنما قلنا بوجوب النظر عليه عند ذلك لأن أهل المذاهب يكفر بعضهم بعضا. ويعتقد البعض في غيره استحقاق العقاب وهو غير آمن من كون بعضهم محقًا. كذلك[6] مخالفته له تدخله في استحقاق العقاب وهو غير عالم. من يجب أن يوافق من[7] يدعوه إلى

---

[1] نهاية النص من الجنيزا

[2] يمكن أن تكون : الحكمة

[3] هكذا : ولا إجماع كما ظن بروفيسور فيدا إذ كان المفهوم قريبا

[4] الكلمة ليست واضحة ويمكن أن تكون : ولا

[5] التنسيق غير واضح لي

[6] تعديل في الهوامش

[7] ممسوحة بعلامة وفي الهوامش : إن وافق ، والنص ليس واضحا لا في العربية ولا العبرية ولا الفرنسية ، وربما يمكن أن تكون : "من ذا الذي يجب إن كان عقبي " ادعوه إلى الفكرة بخلاف من ملعوه مله

النظر خالف من نهاه عنه . والناهي له عن النظر يخبره بأنه يستحق على فعله العقاب فهو مخاطر بفعله وانصرافه لما لم يعلم المحقّ منهما فيوافقه وبـ < ... > قوله غير أنه سبحانه رمز في عقله وجوب المسألة[1] والبحث عن كل أمر يُخشى منه ضدّا. كمن سلك[2] في طريق فحذر منه . وقد حصل في بعضه من المسير فيه ومن وقوفه ورجعه والسلوك[3] في سواه فـ< ... > لا محالة عند حجرته يلتجئ إلى المسألة والاستخبار ويعلم وجوبه اضطرارا[4] فلو أحمل نفسه ولم يعتد بالتخويف من الأسد وغيره وسلك[5] في تلك الطريق لعد غانيا عليها ولاستحق الذم وإن سلم. والنظر والتأمل[6] يجرى مجرى المسألة ولذلك يلتجئ العاقل إليه في تصوفه إذا تحاير في أمره فيغلب ظنه في بعض ما يحتمله أمره من قسمة ويفعله دون سواه[7] ، ولذلك يسافر إلى بلد مخصوص عند حاجته إلى السفر. فمن نهاه عن النظر فقد سد عليه طريق المعرفة فهو إذن خائن وأمره بالنظر انصح لما لم يوجب عليه تقليده .

فالفصل بينهما على سبيل الجملة معلوم باضطرار[8] فيجب العدول إليه . فمن< ... > إلى من نهاه عن النظر وقلده في ذلك كمن < ... > إلى من ظهر له منه الغش وإذا كان ذلك قبيحا فواجب مخالفته. وفي ذلك موافقة من أمره بالنظر

---

[1] وردت في النص : المسلة (الناقل)

[2] وردت في النص سلق ، لكن المعنى يؤكد أنها بالكاف وليست بالقاف (الناقل)

[3] في الهوامش ومن الصعب معرفة أن الكلمة تنتمي إلى هنا

[4] في النص اظطرارا (الناقل)

[5] هذا التعبير في الهوامش ويبدو لي أنه ينتمي هنا أن : كل النص هنا مختلف إلى حد ما عن الترجمة . ووردت في النص سلق (الناقل)

[6] صدق البروفيسور فيدا بأن الكلمة الأولى هي نظر وربما الكلمة الثانية ليست بحث بل تأمل

[7] عن الصعوبات هنا انظر الترجمة الفرنسية

[8] في النص اظطرار (الناقل)

الذى يجب عليه ، والنظر في أفعاله ، يجب تعالى لأنها طريق معرفته[1]. والمتكلمون يقولون إنه إذا لم يكن مما يدرك ، ولا مما يوجب لغيره حال وحكما[2] كالاعتراض الموجبة لمحالها ولغير ذلك فوجب أن يعلم بفعله. وعلى من ذكرناه[3] نحن أنه إذا علم وجوب النظر بما قدمناه فلا بد من أن ننظر في الأدلة. والأدلة هي المشاهدات وهى أفعاله . فإذا نظر فيها علم ما قلناه وهو <... > أن لا يعلم بنظرة ما نقوله غير أنه عليه ينظر والعلم يتولد له لا محالة . فلذلك وجب عليه النظر في أحوال الأجسام الدالة على حدوثها.

3 - باب في ما يجب تقديم معرفة حقائقه من الأسماء على دلالة حدوث الأجسام

اعلم أن المتكلمين يجعلوا مقدمات حقائق أسماء مخصوصة نحو قولهم شيء وموجود ومعدوم ، وقديم ومحدث ، وجوهر وجسم وعرض ، ومجتمع ومفترق، ومتحرك وساكن، ومتحيز وحال. وقد < ... > بينّا في ما أمليناه من كتاب التمييز الغنى عن أكثر ذلك. وذكرنا حد الجسم والعرض ، والقديم والمحدث. وبينّا الوجه في جواز الاقتصار على ذلك الوجه. الآن أن نشرح هذه الأسماء بأجمعها على سبيل الاختصار لتكون الفائدة لقارئ هذا الكتاب أكمل.

فنقول إن حد الشيء وحقيقته ما صح أن يعلم ويخبر عنه. ولكونه اسما عاما جاريا مجرى الإثبات وإن لم يكن إثباتا في التحقيق صحت قسمته ، وذلك إلى وجود وعدم من حيث إن الموجود هو الكائن الثابت والمعدوم هو المنتفي الذى ليس بكائن ولا ثابت. فالمعلوم لا يخلو مـ < ... > لأن القسمة المتضمنة معنى

---

[1] توقفت الترجمة الفرنسية هنا حتى أن البروفيسور فيدا أشار بأن النص العبري يُفسر ولم ينقله

[2] في الهوامش

[3] في النص ذكرناوه (الناقل)

إثبات ونفي يتطابقان لا يجوز إثبات ثالث لهما كقولنا زيد في الدار أو ليس في الدار. وإنما يجوز في إثباتين كقولنا زيد[1] في الدار أو في الحمام ، وكذلك[2] متى كان عمره مائة سنة أن يكون حظ زيد في الوجود كحظه ، فإذا ثبت أن الجسم لم يسبق ما لوجوده أول وجب أن يكون وجوده متجددا.

أ - القول في الدعوى الأولى

وهى إثبات اجتماع وافتراق

الذى يدل على ذلك هو أن الجسم يجتمع مع جواز أن يفترق ، فلولا أمر أوجب اختصاصه بأحد الجائزين[3] لم يكن أحدهما[4] بالحصول أولى من الآخر. وقد علمنا ثبوت إحدى الصفتين واستحالة الأخرى. فيجب كون المخصص حاصلا في حال حصولها[5]، وذلك أننا إن[6] لم نقل بذلك أدى إلى نقض ما علمناه من أن الصفتين[7] كانتا من قبل الجواز على سواء ، وفي هذا الوقت استحالت إحديهما وثبتت الأخرى فخرجتا عمّا كانتا عليه من الجواز[8] إلى اختصاص أحديهما بالثبوت دون الأخرى[9].

---

[1] من هنا وحتى النهاية في الهوامش

[2] هنا ، في نهاية ص 6 العمود أ ، توقف الميكروفيلم ويبدو لي أن النقص حوالي صفحتين أو ثلاث صفحات حتي بداية النص في مخطوط كوفمان

[3] وردت في النص : الجائزن (الناقل)

[4] العبري أضاف : יע' שני דברים החבור וההפרדה : يعني أمرا الارتباط والانفصال

[5] العبري: בעת היות א' משני הדברים : فى وقت كون أحد الأمرين

[6] العبري :ואם : وإن / وإذا .

[7] العبري أضاف: יע' החבור וההפרדהה : يعني الارتباط والانفصال

[8] المخطوط : فجوم

[9] العبـــري : והאחר יצא מן העבודה אל הקיום ובזה נתקיים האחד והאחר יצא ממנו : والأخر نتج عن الحقيقة إلى الوجود وبهذا يوجد الواحد ونتج عنه الأخر

ألا ترى أنه لو كانتا على سواء في الجواز الآن كما من قبل لوجب ثبوتهما أو ارتفاعهما وكلا[1] الأمرين محال. فلابد من مزية للثابت هو حصول ما يوجبها ويقتضيها فلا يخلو ذلك الأمر من أن يكون نفسه أو وجوده أو عدمه[2] أو عدم معنى أو الفاعل أو وجود معنى، فإذا أبطلنا سائر الأقسام سوى وجود المعاني[3] ثبتت الأعراض، وأمكن النظر في حدوثها . وإنما قلنا بجواز كون الجسم مجتمعا بدلا من كونه مفترقا من حيث إننا نعلم ضرورة صحة تصرفنا في ذلك وكونه بحسب اختيارنا، ولو كان واجبا لما صح ذلك فيه . والذى يدل عليه أنه لا يجوز أن يكون مجتمعا لنفسه ولا لوجوده سواء كان الوجود متجددا أو غير متجدد ، أن غيره من الأجسام يفترق مع كونه مجتمعا ونفسهما ووجودهما وحدوثهما[4] واحد لا يفترقان في شيء من ذلك[5] . كان[6] يجب اشتراك الأجسام كلها في صفتي[7] مجتمع أو مفترق والحال بخلاف ذلك. بل كان يجب أن لا يفترق الجسم بعد كونه مجتمعا لأن نفسه ووجوده في الوقتين على سواء[8] ، وهو باق ليس بحادث. فلو كان حدوثه أوجب كونه مجتمعا لا مجرد وجوده لوجب خلوه الآن [9]عن ذلك[10] . ولا يجوز أن يكون مجتمعا

---

[1] في النص : وكلى ، ووردت هكذا في بقية النص ، وتم التصويب بدون الإشارة إليها في الهامش (الناقل)

[2] أو عدمه ، في الهوامش

[3] العبري أضاف: יע' ההווים : يعني الوجود

[4] العبري: וחדושם, ומוסיף אחר , כאחד : יע' שהוא מחובר ושהוא מופרד : وحدوثهم ، وزيادة أخرى ، سويا ، الذي هو مجتمع ومفترق

[5] العبري أضاف : יענה הנפש והמציאה והחשוש : النفس والوجود والحدوث

[6] العبري: והיה : وكان

[7] التاء محذوفة ، العبري : בספור אחד יע' בדבר אחד : في رواية واحدة يعني في قول واحد

[8] على : في الهوامش

[9] نهاية الصفحة ثالثة

[10] أضاف العبري :יע' מן החבור : يعني من المُجتمع

لعدمـه[1] ، لأن عدمـه غير حاصل في هذه الحال. فكمـا لا يجـوز أن يجتمـع لحدوثه وهو باق. فكذلك لا يجوز أن يجتمع لعدمه وهو موجود . والأصل في هذا الباب واحد. وهو أن العلة محال أن تتقدم ما توجبه. فعدم الجسم يتقدم كونـه مجتمعا كما يتقدم وجوده. وكذلك حدوثه هو متقدم لكونه الآن مجتمعا. وإنما قلنا إن علة الصفة[2] يجب أن تكون مقارنة[3] من حيث إن تقدمها وتأخرها ينقض حصولها لأجلها[4] ويوجب حاجتها إلى سواها في ثبوتها. ألا ترى أن العلم لو كان موجودا في قلب زيد منذ[5] شهر وزيد ليس بعالم[6]، لوجب أن يكون كون[7] زيد الآن عالما مفتقرا إلى أمر تجدد اليوم، لولا تجدده كان لا يتجدد كونه عالما. بل كان يجب كونه غير عالم اليوم على ما كان عليه بالأمس ومنذ وجود العلم[8]. فيجب أن تكون العلة مقارنة[9]. ألا ترى أن حدوث الجسم تقديرا حاصلا منذ شهر، فلم كان بان يجتمع اليوم أولى من أمس لولا أمر حصل اليوم لم يكن بالأمس حاصلا[10]. وكذلك الكلام في عدمه بل ذلك في عدمه أظهر،

---

[1] الأسطر الأولى من الصفحة تبدو متكررة جزئيا ، أحرى ، يكون ، يظهر ، يجتمع بين السطور وأخرى ، لعدمه تظهر مجتمعا مرة في النص ـ يد ناسخ سابق

[2] العبري أضاف : הדבר : القول / الخبر

[3] أضاف العبري: הספור אשר הוא דבר : الرواية التي تحدث

[4] العبري : הקדמת העלה ומאוחרה יתרץ היות הסיפור בעבורה : المقدمة قدمت وبعدها تدمر لكون القصة متداخلة لأجلها

[5] العبري : מוקדם : سابقا ، ووردت في النص مذ (الناقل)

[6] العبـري أضـــاف : כלומר אין בו דעת בימים שעברו מכלל החדוש והיום יש בו דעת והוא יודע : يعني ليس لديه معرفة بالأيام الماضية بسبب الحدوث واليوم يحتوي معرفة وهو يعلم

[7] تجدد: في الهوامش

[8] العبري: ותמול שלשום בעת המצאת הדעת : وفي السابق في وقت وجود المعرفة

[9] العبري: סמוכה עם הדבר שהיא תלויה עליו : برهان مع القول المرتبطة به

[10] العبري أضاف: לא היה יתכן שיהיה יתר ועדוף : لا يحتمل أن يكون باقيا ومفضلا

من حيث إن كونه مجتمعا يستحيل في حال العدم فمحال[1] أن يكون ذلك موجبا إذ من حقه أن يكون محيلا . والإحالة والإيجاب يتناقضان من حيث إن الإيجاب يقتضي ثبوت الحكم. والإحالة تقتضي نفيه وأزيد. وأيضا أن العدم حكمه مع كونه مجتمعا ومفترقا على سواء ليس أحدهما أولى من الأخر بالحصول[2]. والكلام في كونه[3] مجتمعا لعدم معنى يجري على هذا النحو[4] فلا يكون كونه مجتمعا بالحصول أولى من كونه مفترقا[5]. وذلك أنه إن اجتمع لعدم معنى[6] سوى ما به يكون مفترقا فعدمها معا يصح . وفي ذلك كونه مجتمعا مفترقا[7] في وقت واحد. وإن كان المعنى واحدا وفي حال عدمه يوجب، فواجب استحقاقه لهاتين الصفتين وهو محال. ولا يجوز أن يكون مجتمعا بالفاعل لأدلة كثيرة ذكرناها في كتابنا الملقب بأحوال الفاعل بينًا فيه أن الجوهر لا يجوز أن يكون في جهة بالفاعل. فالكلام في المجتمع يجري ذلك المجرى وهو هناك مستقصي بذكر الزيادات في هذا المعنى والجواب عنها.

واعلم أنّ المجتمع لو كان مجتمعا بالفاعل لم يجز أن يجتمع إلا في حال حدوثه فقط. ألا ترى أنّ الكتابة لما كانت محكمة بكاتبها[8] لم يجز منه

---

[1] العبري: ناقص

[2] العبري أضاف: יע' בחיבור או בהיפרד : يعني باجتماع أو افتراق

[3] العبري: על הגוף היותו : على جوهر كينونته

[4] العبري: התשובה שהזכרנו , הוסיף : כי יוליך שיהיה הגוף מחובר נפרד בעת אחד כי אין הדבר המאופס : الإجابة التي ذكرنا ، وأضاف : حيث يصبح بأن يكون الجسم مجتمعا مفترقا في وقت واحد لأن الأمر لا يمكن معايرته

[5] العبري أضاف : בחיבור :מן ההפרד וכן בהפך : بعد باجتماع : من الافتراق والعكس

[6] معنى: في الهوامش

[7] العبري ناقص بسبب التخطي مفترقا ... مفترقا

[8] أضاف العبري: יע' כי היה הסופר בקי חכם והיה יודע תיקון הכתיבה בטוב : يعني أن الكاتب ماهرا يعرف تعديل الكتابة بحسن نية

إحكامها[1] في حال بقائها. والإحكام منه يصح في حال حدوثها فقط لما قدر على حدوثها[2]فقط لما قدر على إحداثها . فحال بقائها[3] لا علاقة[4] بينها وبيننا فيه. فلذلك لم يجز أن نحكمها[5] ولا أن نحققها في حال البقاء[6]. بل يجب بقاؤها على الوجه الذى حدثت عليه[7] في القوة والضعف، والدقة والغلط إلى غير ذلك. فلا يتجدد لها شيء من ذلك في حال بقائها. والجسم يتجدد كونه مجتمعا ومفترقا في حال بقائه ولا علاقة بينه وبين الفاعل ،فلابد من معنى يحدثه الفاعل على ما سنبين هو علة في كون الجسم مجتمعا ومفترقا. ويدل على ذلك أيضا أنّ القادر على جعل الذات على صفة يجب أن يكون قادرا على إيجادها ككلامنا[8] الذى صح منا جعله خبرا[9] لما قدرنا على إيجاده ، وكلام غيرنا لما لم نقدر عليه [10] لم يصح منا أن نجعله خبرا. فلا فصل بينهما[11] إلا أنّ كلامنا نحن قادرون عليه وكلام الغير لم نقدر عليه. فما قدرنا عليه منهما هو الذى صح منا جعله على صفة[12]. فالجسم إذا لم نكن قادرين على إيجاده لم يصح منا

---

(1) العبري أضاف: מתרקנה : مفرغة / مخلية

(2) العبري أضاف : יע' עת כתבו אותה : وقت أن كتبوها

(3) العبري :יתאחר עת הכתיבה : يتأخر وقت الكتابة

(4) وردت في النص علقة (الناقل)

(5) العبري : ضمير الغائب مرتين

(6) العبري :אחר חדושה יע' עת שהיא נשארת : بعد حدوثها يعني وقت بقائها

(7) العبري أضاف: בתחלה יע' על המנהג ההוא לא יוסיף על אותו התיקון , ומחסר :פי ... בקאיהא : في البداية يعني على هذا الأسلوب لم يضف عليه أي تعديل وينقص : في ... بقائها

(8) العبري : בדבורנו : في كلامنا

(9) العبري أضاف: רצווי : مرغوب فيه

(10) الصفحة تالفة

(11) العبري أضاف :דבורנו אנו ובין דבור זולתנו : كلامنا نحن وبين كلام غيرنا

(12) العبري أضاف: הגדה וצווי : قصة وأمر

جعله مجتمعا[1]. وقد جرى في ذلك مجرى كلام غيرنا[2] الذى لما لم نقدر على إيجاده لم يصح منا جعله خبرا[3] فيجب أن يكون الجسم مجتمعا باجتماع هو الواقع بحسب اختيارنا دون كونه مجتمعا.

ب ـ القول في الدعوى الثانية

وهى حدوث الاجتماع والافتراق

الدلالة على ذلك مبنية من أصلين أحدهما جواز العدم عليهما ، والآخر أن القديم لا يجوز عليه العدم. وقد بيّنّا وجودهما في الجسم . وقد بيّنّا أن الموجود لا يخلو من قدم وحدوث فإذا بطل كونه قديما وجب أن يكون محدثا .فعلينا أن نبيّن عدم كل واحد منهما عند وجود الآخر، وأنهما لو كانا قديمين لم يعدما[4] فيعلم[5] لذلك حدوثهما. وإنما قلنا بعدمهما من حيث إن الجسم إذا افترق بعد كونه مجتمعا لم يجز بقاء اجتماعه على ما كان لما في ذلك من وجوب كونه مجتمعا في حال افتراقه، فيجب عدمه لاستحالة انتقاله منه إلى جسم آخر لما في ذلك من وجوب تحيزه[6]. وقد بيّنّا من قبل أن الأعراض لا تشغل حيزها[7]، فلو انتقلت لشغلت غير ما كانت شاغلته، إذ ذلك حقيقة الانتقال وفي هذا وجوب تحيزها. والكمون والظهور هو انتقال مخصوص كالدم المنتقل من باطن الجسم إلى ظاهره عند الضرب ورجوعه إلى مكانه عند الكبس والتمريخ فتُرى الحمرة، ومن قبل ومن بعد لا ترى وهي عرض لا يجوز انتقالها فيجب أن يكون محلها[8] هو المنتقل؛ فالموصوف في التحقيق بالكمون والظهور محل الحمرة

---

[1] العبري :ספור יע' להשימו מחובר : رواية يطي لجعله مجتمعا

[2] العبري :זולתו , זולתנו : غيره ، غيرنا

[3] العبري أضاف: או צווי : أو أمرا

[4] العبري :לא היה יאפס אחד מהם : لم يختف أحد منهم

[5] العربية ليست أكيدة ، العبري ויודע : ويعلم

[6] +* العبري: עיסוקו ומשושו : عمله وفرحه

[7] العبري : לא יעסקו ולא יתפשו מקום : لا يشغلوا ولا يحرزوا موضعا

[8] العبري أضاف : יע' הדבר אשר הוא מורכב עליו : الأمر الذي هو مركب عليه

دونها. والكلام فيما يظهر من بياض الناطق عند ضربه يجري هذا المجرى. وإنما قلنا إن القديم محال عدمه من حيث إن القديم وجوده لا بالفاعل فوجوده فيما لم يزل كان أولى من عدمه، لا لأمر سوى نفسه فحاله ليست[1] كالمحدث الذي وجوده أولى من عدمه في بعض الأوقات لأجل فاعل. فحال القديم في وجوب وجوده واستغناؤه في ذلك عن المحدث في كل الأوقات حالة واحدة. فكما يجب وجوده في بعضها واجب كون من ذلك حاله في سائرها.

يبين ذلك أن وجوده في ما لم يزل لم يكن واجبا[2] لكان يجب أن يكون محتاجا في ذلك الى موجد. ألا ترى أن المحدث لما لم يكن وجوده واجبا لم يجز[3] أن يوجد إلا بالفاعل، وإذا كنا قد علمنا الفصل بين الوجودين فيجب كون أحدهما واجبا والآخر جائزا. ومحال أن يقال إنه وجب في بعض الأوقات لأمر خصص وجوبه في ذلك البعض من حيث إن ما هذا سبيله لا يكون إلا علة كالحركة الموجبة كون الجسم متحركا. فلو كان قديما لعلة لوجب كونها قديمة لما بيّناه من أن صفة العالم لا يجوز أن تتأخر عن العلم[4] ، فالمعلول لا يحصل مع ارتفاع علته[5] لأن ذلك ينقض حقيقة كونها علة فيه. فالعلة لو كانت قديمة لوجب كونها كذلك أيضا[6] لعلة أخرى قديمة. وفي ذلك إثبات قدما لا نهاية لهم. فإذا استحال ذلك لم يجز أن يكون قديما[7] إلا لنفسه فيجب كون نفسه موجودا[8]

---

[1] في الهوامش : فحاله ليست

[2] العبري أضاف: מדרך חיוב : من طريق الزام

[3] العبري :לא יעבור ולא יכשר : لم يمض ولم يصلح

[4] العبـــري: והיודע לא יהיה יודע יע' כי העלה אם לא תתאחר מן המעתל (פירוש של היוונית) כחיוב שיהיה העלה והמעתל לא : والعارف لا يكون عارفا يعني إن ازال او لم تتاخر من .. (تفسير اليونانية) كالزام أن يكون الإزالة و ..

[5] العبـري : וכן הידיעה לא יתכן כזה הם השאת מניעתו : وكـذلك المعرفـة لا يحتمـل أن تكون كهذه مع وضع منعه

[6] العبري أضاف : אבל מה שבא אחריו הוא בערבית : لكن ما جاء بعدها هو بالعربية

[7] العبري :ואם לא שיהיה קדמון ־ : وان لم يحتمل أن يكون قديما

[8] في المخطوط : موجوده

أبدا، وفي ذلك[1] استحالة عدمه. ويبين ذلك أنّ الحوادث لما جاز عدمها وجب تقدم فاعلها لها. فالقديم الذى يستحيل أن يتأخر وجوده عن غيره لا يجوز أن يكون لـه فاعل ، لأنّ الفاعل من حقـه تقدمـه على فعلـه كالكاتب المتقدم على كتابتـه. فالقديم إذًا لـم يجز أن يحتـاج إلـى فاعل. فعدمـه محـال إذ صـحة العدم والحاجـة إلـى فاعل مـن أحكـام المحدث، فاستحالة أحدهما فـي القديم يؤذن باستحالة الآخر . وفي ذلك استحالة عدمه. فما علمنا جواز العدم عليه لا يكون قديما. ومتى كان موجودا وجب أن يكون محدثا لأن الموجود لا يكون منهما. والاجتماع والافتراق هذا صفتهما فيجب حدوثهما.

ج - القول في الدعوى الثالثة

وهى أن الجسم لم يخل من الاجتماع والافتراق

اعلم أننا قد بينّا أن القسمة المتضمنة[2] معنى[3] النفي والإثبات لا يجوز خلو المقسوم منهما، كقولنا إن الموجود لا يخلو من الحدوث والقدم وإثبات ثالث لهما مستحيل في العقل ،فخلو الجوهرين الموجودين من كونهما مجتمعين ومفترقين يجري هذا المجرى. وذلك أنهمـا لا يوجدان إلا وبينهمـا مسـافة أو لا مسـافة بينهمـا. وذلك يرجع إلى معنى النفي والإثبات فالأزمنة والأمكنة لا تؤثر في ذلك[4]. ولهذا لم نُجز في بعض الأوقات وفي بعض المواضع دخول قسم ثالث في المعلوم[5] لا موجود ولا معدوم. فكذلك لا يجوز إثبات جوهرين في بعض الأحوال لا مجتمعين ولا مفترقين. وإذا استحال ذلك ولم يجز أن يجتمع المجتمع لا باجتماع ، ويفترق المفترق لا بافتراق حسب ما بينّا من قبل. فيجب استحالة خلوه منهما وتقدمه لهما.

---

(1) العبري أضاف: הדבר נדע כי : الأمر عرف أن

(2) : המתוקן והמערב : المنقحة والمشاركة

(3) العبري ، וצ"ל מענה : ويمكن أن تكون : معنى

(4) العبـري: מפרש את המלים ביוונית אבל מוסיף את התרגום העברי כפירוש : يفسـر الكلمات باليونانية لكن يضيف الترجمة العبرية كتفسير

(5) العبري أضاف : אשר הוא כלום יע' ומפסיק את התרגום של : الذي هو مطلق ، يعني وتوقف الترجمة : لا موجود ولا معدوم

واعلم أن الكلام في كون الجسم متحركا وساكنا يجري هذا المجرى. وما دل على إثبات الاجتماع والافتراق هو بعينه يدل على إثبات الحركة[1] والسكون لجواز تحركه بدلا من سكونه ، وسكونه بدلا من تحركه فلابد من أمر مخصص هو الحركة والسكون لفساد كل الأقسام الممكنة سوى ذلك. فالجسم يستحيل خلوه منهما في حال بقائه من حيث إنه لا يخلو من أن يكون كائنا في الجهة عقيب كونه في غيرها. وذلك معنى المتحرك . أو أن يكون كائنا في الجهة عقيب كونه[2] فيها ، وهو معنى الساكن[3]. فإثبات ثالث في حال البقاء لا يصح. وإذا وجب أن يكون في المتحرك حركة. وفي الساكن سكون بهما يتحرك ويسكن فواجب أن لا يخلو منهما في حال بقائه. فإذا ثبت حدوثهما بدلالة جواز العدم عليهما وثبت أن ما لم يخل من المحدث محدث مثله فاستحالة خلو الجسم من الحركة والسكون المحدثين في حال بقائه يدل على حدوثه. وذلك أن القديم باق، فيما لم يزل. فلو كان الجسم قديما لوجب أن يخلو فيما لم يزل من الحركة والسكون. وذلك محال من حيث إننا بيّنّا أن خلوه منهما في حال بقائه لا يصح وعلمنا بذلك يقتضي حدوثه. وخلوه منهما قبل حال البقاء وهو حال الحدوث[4].

واعلم أن الجوهر يختص في وجوده بجهة غير معينة[5] لجواز وجوده في سائر الجهات[6]. فلابد من حصوله في جهة دون غيرها لاستحالة حصوله في كل الجهات في وقت واحد. فلابد من أمر لأجله حصل فيها ذلك الأمر هو عرض. وطريق إثباته هو طريق إثبات الاجتماع[7]. الا ترى أننا كما[8] نعلم

---

[1] العبري: הרחישה יע' הנענוע והרחישה : الهمس يعني الاهتزاز والهمس

[2] في النص : كونهه (الناقل)

[3] العبري: ההשכנה : السكينة

[4] العبري أضاف : לא יתכן ראיה על חדושו : لا يحتمل رؤية على حدوثه

[5] العبري أضاف :יע' שתהיה מציאתה במקום מסגל ומעין : يعني أن يكون واقعها بدل قدرة ومعيلة

[6] العبري : על דרך יע' תחת היות בזה יעבור שיהיה בזה على أساس ، يعني تحت كونه بهذا يمر أن يكون بهذا

[7] في الهوامش : إثبات ال

[8] العبري ناقص

صحة كون الجسم مجتمعا بدلا من كونه مفترقا لنثبت الاجتماع بعد إفسادنا[1] كونه مجتمعا لنفسه وبالفاعل بغيرهما. كذلك نعلم صحة كون الجوهر في كل الجهات على سبيل البدل. فإذا[2] لم يجز أن يختص بالجهة لنفسه ولسائر أحواله لصحة خروجه عنها مع بقاء نفسه وأحواله على ما كانت عليه. والفاعل لا يجوز أن يجعله في جهة من غير إحداث معنى لتجدد هذه الصفة له في حال بقائه. فلابد من معنى له اختص بجهة دون أخرى نسميه في اصطلاحنا كونا مأخوذا من قولنا كائن. فإذا[3] بقي ذلك المعنى فيه إلى الوقت الثاني بأن لا ينتقل[4] الجوهر من جهته يسمى سكونا. ولو وجد الجوهر فيما يلي هذه الجهة وانتقل به إليها[5] سمى حركة. فالجوهر إذا يستحيل أن يخلو من الكون. ألا ترى أنه لا حال يشار إليها إلا وقد اختص الجوهر فيها بجهة لاستحالة وجوده غير متحيز لما رجع كونه بذلك إلى ما به بان من الأعراض وغيرها.

فالوجود شرط فيما اقتضتة نفسه. فيجب تحيزه في سائر أحوال وجوده ولا يصح أن يكون متحيزا وهو غير مختص بجهة من حيث إنه بذلك يدخل في أن يكون معقولا. ألا ترى أنه لاختصاصه بالجهة يصح أن يمنع مثله من الحصول بحيث[6] هو. فإذا استحال منه هذا المنع لم يجز كونه متحيزا من حيث إنه لو قدرناه غير متحيز[7] ما زادت الحال. ولذلك لم يجز أن[8] يختص بالجهة إلا لمعنى حسبما بينًا. فيجب أن لا يخلو من الأكوان. فالجوهر في حال حدوثه فيه

---

[1] العبري : שהשארנו : الذي أبقينا

[2] العبري :ואם : وإن / وإذا

[3] في الهوامش : كائن لكن المكتوب كاوْن

[4] الكلمات غير واضحة في المخطوط وفي العبري تنسخ (החתיכה)القطعة

[5] العبري أضاف : יע' עם ההיות : يعني مع الوجود

[6] العبري أضاف: בעבור כי היא שם יע' במקום ההוא : بسبب أن هي اسم يعني عوضا عن ذلك

[7] في الهوامش متحيز

[8] بروفيسور فيدا أضاف في الهوامش وربما من مصدر في الجنيزا: يكون القديم متحيزا ولا الجوهر المعدوم لاستحاله اختصاصه بالجهة وإذا/ لم يجز أن

معنى يدل على ذلك وهو الكون فلم يعد قط من دلالة الحدث وإن لم يسم هذا المعنى في حال الحدوث حركة ولا سكونا فمعناه معناهما[1]. وعلى بعض الوجوه يسمى بذلك[2].

ألا ترى أن الجوهر في هذا الحال لا يوصف بأنه متحرك وساكن بل كائن في الجهة . وفي الثاني يجب أن يوصف[3] بأحدهما[4]. فما فيه من المعنى في الحال الأول[5] الموجب اختصاصه بجهة دون أخرى يسمى كونا مأخوذا من وصفه بأنه كائن. ألا ترى أنه إذا بقي في الجهة إلى الثاني يوصف بأنه ساكن وما فيه من المعنى الموجب كونه ساكنا فيها يوصف بأنه سكون مأخوذ من وصفه بذلك[6] في الثاني لا يمنع من تسميته كونا لما كانت فائدة هذا الاسم حاصلة في كلا الوقتين .

ألا ترى أن فائدته اختصاص الجوهر لأجله. فالحال الثاني كالأول في هذا المعنى وليس كذلك حال ما يسمى حركة لأنه في الثاني يسمى سكونا إذا بقى ويسمى كونا. ولم يجز أن يسمى حركة من حيث إن وصفه بذلك يفيد[7] حدوثه عقيب ضده. فإذا كان باقيا لم يجز أن يوصف بما يفيد الحدوث فضلا عما يزيد على ذلك، فيجب أن لا توصف الحركة في حال بقائها بذلك. وكل هذا [8]كلام

---

[1] العبري : ומע' ההיות הוא מע' שלהם יע' הרחישה וההשכנה : ومعنى الوجود هو معنى معهم يعني الحركة والسكون

[2] العبري ناقص

[3] العبري أضاف : יע' תקרא : يعنى تقرأ

[4] العبري أضاف: מתנועעת או שוכנת : متحركة أو ساكنة

[5] العبري أضاف : יע' הדבר ההוא : يعني هذا الأمر

[6] ناسخ المخطوط كان من الضروري أن يختصر هنا صفحة التي وجدت كاملة في النص العبري ، ואשר יאמר : والتي تقول (ص 7 عمود ب ، سطر 8) حتى كتابة בזה بهذا (نفسه ، نهاية الصفحة ؟) . محاولة إعادة بناء في أطروحة مورجنشتيرن (بودابست ، 1913) ص 8 الأسطر 10 - 25

[7] العبري أضاف: ויראה : ورأى

[8] هذا ، تقريبا ممحي في المخطوط

في عبارة. والمعنى ما قدمنا من أن[١] الجوهر يجب اختصاصه بجهة دون جهة لأمر هو الكون حسب ما بيّناه.

واعلم أن الجوهر قد يوجد قرب[٢] الجهات من مثله. فيسمى ما فيهما من الكونين مجاورة واجتماعا على توسع في ذلك[3] . والحقيقة فيه أعني الاجتماع كونه اسما لما يتولد عن كونيهما على سبيل المجاورة ويوصف بأنه تأليف ومماسة. والافتراق هو اسم لكوني الجوهرين على سبيل البعد . وحقيقته وحقيقة المفارقة سواء. وهي تضاد المجاورة والاجتماع المتولد عنها الذى نسميه تأليفا لا ضد له في التحقيق، وإنما يعدم لبطلان ما يحتاج إليه من المجاورة. وقد كان أبو علي يثبت الافتراق معنى غير المفارقة يضاد الاجتماع ، والمفارقة تضاد المجاورة والصحيح ما قدمناه. وذلك أننا لا نعقل سوى كوني الجسم على سبيل البعد نسميه افتراقـ(ـا) ومفارقة. فإثبات أمر سواه لا وجه له وهو مضاد للمجاورة بدلالة استحالة كون الجوهرين متقاربين متباعدين[4]. وإنما أثبتنا الاجتماع معنى سواء الكونين[5] بدلالة صعوبة تفكيك[6] ملتزق مع سهولة نقله وإبطال ما فيه من الأكوان. والجسم الرخو وإن لم يصعب[7] تفكيكه، ففيه تأليف[8] من حيث إن المجاورة تولده[9] بدلالة صعوبة تفكيك[١٠] ما

---

[١] في الهوامش أن

[٢] في المخطوط حرفان في الهامش (ما؟) وكذلك اثنان أو ثلاثة ممسوحة ، العبري: תמצא בקירוב : توجد بالتقريب

[3] العبري أضاف : כי הלשון ירחיב אבל מע' אחד : أن اللغة تتسع لكن معنى واحد

[4] العبري أضاف : ברגע אחד : في لحظة واحدة

[5] المخطوط غير واضح ، العبري: שתי הווה : موجودان

[6] اربعة حروف غير واضحة في نهاية السطر ، لكن طبقا للعبري يبدو أن الأمر غير ناقص

[7] في النص : يصبع (الناقل)

[8] العبري أضاف: והוא הדבוק אשר דברתי : وهو الروح الشريرة التي تحدثتُ

[9] العبري: הוליד אותו : خلقه

[١٠] في الهوامش: تفكيك

نبنيه من الأبنية[1]. فلا سبب لذلك سوى المجاورة لأنه وقع بحسبها، فيجب أين وجدت أن توجد[2]، فقد بان لك الاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون ، معان ترجع إلى الأكوان. فإذا علمناها محدثة وعلمنا أن الجسم لم يتقدمها بما ذكرنا الآن فواجب أن نعلم أن الجسم مشارك لها في الحدوث لما نبينه من أن لم يخل من المحدث محدث مثله.

د- القول في الدعوى الرابعة

وهي أن ما لم يخل من المحدث محدث مثله

اعلم أن العلم بذلك من كمال العقل. وما نذكره من قولنا أن زيدا إذا لم يسبق عمرا في الوجود فحظه كحظه فيه إلى غير ذلك[3] هو تنبيه على ما يعلم ضرورة من هذا الباب . ولذلك لم يجز دخول شبهة فيه إذا كان الكلام في محدث معين [4]. يبين ذلك ما نعلمه ضرورة من أن الموجود بالأمس لما يوجد فيوجد ومتقدم له [5] . فأما لا أول لوجوده أحق بتقدمه له . فأما لا يتقدمه محال أن يكون قديما بل لابد من كونه محدثا .

ويبين ذلك أن المحدث قبل وجوده كان معدوما. وهذا هو حد الحدوث وحقيقته. فأما لم يتقدمه[6] يجب أن يشاركه في هذا الحد من حيث إنه [7]في كونه

---

[1] العبري: (הבדלת) הגופים הקשים כמו העצים וזולתם , וכמו העופרת כאשר נכרות אותה הוא קשה : (فصل) العناصر الصلبة مثل الأخشاب وغيرها ، ومثل الرصاص عندما نقطعها تكون صلبة

[2] العبري أضاف : ויחייב באיזה דבר נמצא שימצא גם הקשיות : ويلزم بأي قول يوجد أن يُوجد أيضا الشدائد

[3] العبري וזולת זה : وما عدا ذلك

[4] العبري מעין מבואר : بمثابة مشروح

[5] هكذا: الناسخ وضع خطا كما لو أراد أن يرمز للصواب ،وبعد ذلك نسي أن يكتبه : العبري :המצואי מאתמול מקדים למי שימצא היום (: الموجود بالأمس متقدم لما يوجد في غد)

[6] العبري ناقص بسبب تكرار الكلمات

[7] العبري أضاف נתחבר עמו : اتحد معه

معدوما قبل الوجود . ألا ترى أنه لو كان غير معدوم من قبل لوجب أن يكون متقدما له . فمتى لم يتقدمه وهو محدث فلابد من كونه محدثا مثله . واستحالة اعتقاد خلاف ذلك يجده كل عاقل من نفسه، فلا يصح أن يعتقد في أمرين كون أحدهما غير متقدم للآخر. ويعتقد مع ذلك تفرد أحدهما بالحدوث أو بالقدوم. فيجب أن يعتقد فيهما قديما أو حدوثهما .

وإذا لا [1]يصح في الاعتقاد سوى ذلك . وكنا قد علمنا أن الجسم لم يسبق الحدوث فواجب أن نعتقد حدوثه. وإنما صح ممن اعتقد كون الجسم قديما مع كونه غير متقدم للحوادث أن يعتقد ذلك[2] من حيث إن الحوادث التي علمها غير معنية . ولا حصرها بعدد عرف قدره ، فلا قدر يشير إليه إلا واجب عليه تجويز أزيد منه. فلذلك صح أن يجمع بين اعتقاده[3] قدم الجسم وبين اعتقاده كونه غير سابق للحوادث حسب ما ذهب إليه ابن الراوندي. فنحتاج إلى الكلام[4] على هذا الباب دون ما تقدم من حيث إنه بتمام ذلك يتم لنا القول بحدث الأجسام .

واعلم أن إثبات حادث[5] ما لا أول يستحيل من حيث إن الحادث وصف بذلك لأجل تجدد وجوده فلا واحد مهما وجد في الجسم إلا ولوجوده أول. فيجب أن يكون للجملة أول لما لم تكن جملة الحوادث غير آحادها . ألا ترى أنه إذا علمنا في كل واحد من أهل دار مخصوصة أنه مؤمن فواجب أن نحكم لجملتهم بالإيمان . وتفرقتنا بين الجملة وبين الواحد في ذلك يتناقض قلت الجملة أو كثرت . ولذلك إن كان أهل الدار عشرة أو مائة أو ألف فالحال واحدة ، لأنه لا يصح أن يعتقد واحد منهم مؤمن ونعتقد في الكل أنهم ليسوا بمؤمنين . فيجب أن يكون لجملة الحوادث الماضية أول . كما كان لكل واحد منها أول . وامتناعهم

---

[1] الناسخ كتب . لم، وأضاف بين السطور : أ

[2] العبري ناقص

[3] العبري (בין) שני העצורים שהם מחשבת הלב יע' : (بين) الحرفين التي هي إدراك عميق بعلي

[4] العبري בדבריו : بكلامه

[5] المخطوط ليس واضحا العبري קיום מחדש טרם מחדש (: إثبات محدث قبل محدث)

من وصفها بجملة وبكل[1] ، وقولهم بأن ذلك لا يسوغ إطلاقه فيما لم يتناهى لا معنى له من حيث إن هذا اللفظ لا يفيد التناهي ولا وضع له [2]. فكان يجب أن نمتنع من إطلاقه في ما علمناه غير متناه . بل يفيد اشتراك أشياء في اسم يصح أن نتميز[3] بعض ما شمله ذلك الاسم من بعضه . فكما يصح أن يوصف المحدث الواحد بأنه بعض الحوادث . فيجب أن يوصف ما شارك هذا المحدث في فائدته لما كثر ذلك بكل وجملة . فيقال جملة الحوادث وكل الحوادث ،كما يقال جملة الناس وكلهم . لما كان هذا الاسم شاملا للأشياء المشتركة في فائدتها.

ويبين ذلك أيضا أن المحدث[4] محتاج إلى محدث من حيث إنه محدث[5]. كما نبين ذلك من بعد . ومن حق المحدث تأخره عن حدوثه . بل يجب تقدم كون الفاعل قادرا لوجود مقدوره من حيث إن الموجود لا يصح أن يوجد. وفي[6] حال وجوده يستغنى عن فاعله. فيجب أن يكون قادرا عليه في حال عدمه . ولذلك أوجبنا تقدم القدرة . وربما يأتي بيان ذلك من بعد . فيجب أن يكون الفاعل سابقا للحوادث ومتقدما لها[7].

ألا ترى أن لا محدث يشار إليه إلا ولو كان فاعله[8] قادرا عليه لم يحدث من جهته فيجب تقدمه لها. وما لا أول له لا يجوز أن يتقدمه غيره. فيجب أن يكون لها أول. وأن يكون الجسم غير سابق لها فيستحيل قدمه .

---

[1] العبري ועל כל אחד : وعلى كل واحد

[2] العبري וגם אין לו תיקון בזה המענה כי אם היה כזה :: وأيضا ليس له اصلاح في هذا الجواب حيث إنه كان هكذا

[3] المخطوط غير واضح ويمكن أن يكون الحرف الأول هو الواو

[4] في الهوامش : أم المحدث

[5] بين السطور : حيث ، المخطوط مشوه هنا ومورجنشتيرن هو الذي كرر (ص 13 سطر 9 في النهاية) طبقا للعبري .

[6] ربكا كفي .رأى مورجنشتيرن بعض الكلمات هنا صعبة جدا في القراءة

[7] العبري ناقص

[8] العبري : ויאמר כי לא היה עושהו יכול עליו כי לא היה עושהו זולת : ويقال إنه ما كان فاعله قادرا عليه لأن لو كان فاعله غير [قادر] ؛ وربما : لولا كان فاعله

ألا ترى أن الفاعل الذى ذكرناه لا بد من كونه قديما [1]لما نبينه من استحالة كون المعدوم قادرا، وحدوثه يقتضى إثبات فاعلين لا أول لهم يفتقرون إلى قادر يتقدمهم. وفي ذلك إثبات ما لا يعقل.

ألا ترى أن ما لا أول له لا قبل له. وأن[2] ما وجد بالأمس يوصف بأنه قبل لما يوجد اليوم، لما كان أمس متقدما لليوم. فما لا أول له يستحيل تقدم غيره له فلا قبل له. ولذلك وجب إثبات صانع قادم تنتهى إليه الحوادث لوجوب تأخر كل حادث عنه، فلو كان <الجسم>[3] قديما لوجب أن يكون حكمه حكم الصانع القديم[4]. فكان يجب تقدمه للحوادث وخلوه[5] منها. وذلك[6] مما قد بيّنا فساده من قبل، فيجب كونه محدثا.

4 - باب في إثبات المحدث

اعلم أننا نعلم ضرورة الفصل بين تصرفنا[7] وبين ألواننا. وكذلك نفصل بين حركاتنا[8] وبين حركات عروقنا الضوارب. فتصرفنا[9] لا يقع من دون قصدنا ودواعينا. فلذلك لا نجوع فنشرب الماء، ولا نريد الأكل عنده[10] فيقع منّا القيام. بل يقع من ذلك ما نقصده ونحتاج إليه[11]، وليس كذلك حال طولنا

---

[1] العبري : ناقص

[2] العبري : כי (: لأن)

[3] تم التكملة طبقا للعبري אחרי כאן יש סימון של תיקון אבל אינו נמצא בשוליים : بعد الآن يوجد علامة اصلاح لكنها لا توجد في الهوامش

[4] العبري : העושה יע' העושה הקדמון: الصانع يعني الصانع القديم .

[5] العبري: שיתערה : الذي يلتصق

[6] العبري أضاف : לך , ואולי זה העתקה : ذلك لك ، وربما هذا نسخ

[7] العبري أضاف : כמו ישיבתנו ועמידתנו : مثل جلوسنا ووقوفنا

[8] العبري: ניענוע ידינו : حركنا أيدينا

[9] العبري : והקמתנו וישיבתנו והליכתנו : وإقامتنا وجلوسنا وذهابنا

[10] العبري ناقص

[11] العبري ناقص

وقصرنا ولونـ‹نــ‹ـا. ولذلك لو[1] اجتهد الزوجي في أن يبيض ، والرومي في أن يسوّد ، لم يقع شيء من ذلك بحسب قصده ودواعيه. فلا بد من علاقة بيننا وبين تصرفنا ، لو كانت حاصلة[2] في ألواننا و حركات عروقنا لوجب أن لا يختلف الحال في ذلك، فكنا لا نفصل بينهما[3]. وذلك مما يدل على أنّ تصرفنا محتاج إلينا دون[4] لوننا ، وحاجته إلينا هي في أن يحدث من قبلنا[5]. ألا ترى أن الحاصل بحسب قصدنا و د‹و›اعينا [6]هو حدوثه . ولذلك لم يقم[7] عدمه وبقائه على حالنا في القصد والداعي ، حتى أنه لو كان ما يتبع حدوثه يحصل بحسب ما ذكرناه من الإرادات والدواعي لكان حدوثه له في ذلك أكبر حظا، إذ كان ما يتبعه لولاه لم يحصل فهو إذن كالأصل لذلك[8]. وإذا احتاج إلينا لأجل حدوثه بدلالة أنه لو كان قديما لوجب أن يستغنى عن محدث[9]. فالجسم إذا شاركه في الحدوث فواجب أن يشاركه في الحاجة إلى محدث. فتصرفنا من نحو الكتابة وما جرى مجراها أصل والجسم فرع، ومن حق ما هذا حاله أن يرد إلى أصله لاشتراكهما في علة الحكم، فالكتابة احتاجت إلى الكاتب من حيث كانت محدثة. فالجسم محال أن يشاركها في الحدوث ويفارقها ‹با›فتقارها إلى‹›[10] محدث من حيث إن ذلك يعود على ما جعلناه علة بالنقض.

---

[1] العبري ناقص

[2] عبري أضاف ממנו ולו היה (: منا ولو كانت ، ונראה שזה נכון ويبدو أن هذا صحيح)

[3] المخطوط غير واضح والتكرار طبقا للعبري الذي في المخطوط ، ويبدو أنه يوجد نص آخر

[4] المخطوط ليس واضحا

[5] العبري أضاف : יע' נחדש אותם : يعني نحدثهم

[6] العبري: כוחנו חפצנו ורוצנו : قوتنا إرادتنا ورغبتنا

[7] الحرف الثاني جزء منه ممحى والحرف الثالث ناقص كلية

[8] الترجمة ليست مفهومة

[9] عبري: יע' שלא יצטרך אליו : يعني ألا يضطر إليه

[10] المخطوط ليس واضحا والتكرار طبقا للعبري

ألا ترى أننا قلنا إن الكتابة علة حاجتها إلى فاعلها حدوثها، فلو استغنى الجسم عن محدث[1] مع حدوثه لكان لو قدرنا أن الكتابة لا علة لحاجتها إلى المحدث ما زادت الحال. ويبين ذلك أن الحركة لما كانت علة في كون محلها متحركا لم يجز وجودها في موضع وهي غير علة في تحركه. فإن قال[2] إن الجسم مخالف للأعراض التي دللتم على حاجتها إلى محدث فلا يجب أن يشاركها في الحاجة إلى محدث لما لم يكن من جنسها. وإذا جاز أن يختص بالحلول دونه جاز افتقارها إلى المحدث مع غناه عنه[3]، قيل له إن مخالفة الجسم للأعراض[4] ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض ومع اختلافها هي مفتقرة إلى محدث، لما اشتركت في الحدوث. ولا وجه لذلك سوى اشتراكها في علته. فيجب أن يكون الجسم مفتقرا إلى المحدث كافتقارها لما لم تكن بالافتقار أولى منه ولا كان بالغنى أولى منها. والأفعال المتولدة من نحو الكتابة والبناء والصياغة وما[5] جرى هذا المجرى وإن كان الخلاف فيها أعظم من الخلاف في الأفعال المباشرة من نحو القيام والقعود وغيرهما فالدلالة فيها أظهر. وذلك أن الكل مشترك في الوقوع بحسب قصدنا ودو<ا>عينا وما ذكرناه من الكتابة ونظيره يختص بدلالة وقوعه[6] بحسب علمنا وتشكله بحسب آلتنا[7] لما أخلّ به فقد ذلك، فاستحال أن نكتب مع عدم القلم وما جرى مجراه. ووقوع الخط في الدقة والغلط بحسبه[8]، ومن تعاطاه أمكنه ذلك ووقع بحسب سببه في القوة

---

[1] العبري أضاف : יע' לו לא יצטרך הגוף אל מחדש : يعني لو لم يضطر الجسم إلى محدث

[2] طبقا لكلاين كيل ؛ وربما يمكن الإضافة ، قائل ، طبقا للعبري

[3] العبري أضاف : כי אינו צריך : ليس ملزما

[4] العبري أضاف : כי : إن

[5] في النص رمى (الناقل)

[6] العبري : בראייה ונפילתה : في رفعتها وهبوطها

[7] العبري : יכלינו : قدرتنا

[8] العبري : גדולה וקטנה עבה ודקהה : كبيرة وصغيرة سميكة ولحيفة

والضعف. ولذلك تجد خط المرتعش مضطربا[1]. والكلام في الرمي المتولد عن اعتماد اليد[2] والألم الحاصل عند الضرب كا<لـ>ـكلام فيما قدمناه.

فأما أفعال النائم والساقي فالعلم بحاجتها إليه يترتب على العلم بحاجة أفعال المنتبه إليه. وذلك أن فعل المنتبه يدل على كونه قادرا على ما سنبين من بعد. وإذا علم[3] كونه قادرا بقدرة بدلالة تذكر في موضعها وعلم قدرها على سبيل الجملة. وعلم أنه في حال سهوه ونومه لا يخرج عن ذلك الحد. فلا يدفع الجبل برجله . ولا يثقب الأرض الصلبة بإصبعه لما لم يكن قادرا على ذلك في حال انتباهه. بل يكسر كوزا ويخرق ثوبا ويحرك يده. وجب أن يكون وقوع الفعل بحسب قدره كوقوعه بحسب قصده وهو منتبه في باب الدلالة. ألا ترىٰ أن الصبى في حال نومه لا يحرك ما يحركه الغبار بل يحرك ما من شأنــ<ــه> أن يحركه في حال انتباهه. فلو كانت الحركة من فعل غيره لم تجر على طريقة واحدة في وقوعها في القلة والكثرة بحسب قدره. وذلك نظير قولنا إن المنتبه لو كان حركته من فعل غيره فيه لم يجب وقوعها بحسب قصده بالطريقة إذن واحدة .

5 - باب في الصفات

قد ثبت بما قدمناه حدوث الأجسام وافتقارها إلى محدث، بنا[4] حاجة إلى إثباته على صفة يدخل في أن يعلم مفصلا بها. فلابد من أن نعلمه قادرا أولا لنتمكن من أن نعلم أن استحقاقه لهذه الصفة على وجه لا يشركه فيه سواه فنعلمه على سبيل التفصيل. فلهذا احتجنا في ذلك إلى العلم بصحة الفعل من الواحد منا لنعلمه قادرا. فنعلم أن صانع الأجسام حاله حال الفاعل منا. فنتطرق

---

[1] العبري: ناقصة من كتابة الكاتب المتضلع / المثقف

[2] العبـري : כי ההשכלה התולדת מן כתיבת היד : لأن العقـل المتولـد مـن كتابـة اليـد ، وانظر ملاحظة أ. :كلايين في الموضع ص 10 الملاحظة 10

[3] العبري: ונדע פעמיים : ونعلم مرتين

[4] العبري : ועלינו :وعلينا

بذلك إلى العلم بجميع صفاته إذ كانت هذه الصفة هي الطريق إلى ما ذكرناه على ما ستجد ذلك مشروحا.

واعلم أن الدلالة إذا دلت في الشاهد[1] على أمر فواجب كونها دلالة عليه أين ما وجدت، من حيث إن وجودها في بعض المواضع غير دالة[2] يشكك فيما دلت عليه ولم يجز الثقة بها على وجه من الوجوه. ألا ترى أن شكنا في بعض أخبار زيد لما لم يكن خبره دلالة اقتضانا الشك في سائر أخباره. ولما كان بعض أخبار النبي عليه السلام دلالة وجب كون سائر أخباره أدلة فلم يجز كون مثل الدلالة غير دالة. وإذا ثبت أن فعل زيد[3] دلالة على كونه قادرا ففعل صانع الأجسام الجسم[4] وغيره يــ<ــو>جب كونه دالا على مثل ذلك. وإنما قلنا إن فعل أحدنا دال على كونه قادرا من حيث إن وجدنا أن الفعل يصح منه، مع تعذره على المشارك له في جميع صفاته كالمدنف والطفل في أول حال ظهوره. فلولا اختصاصه بصفة لم يكن بصفة الفعل أولى ممن ذكرنا حاله. فصار الفعل دالا على الصفة المذكورة. وقولنا قادر عبار<ة> عنها، فمن صح منه الفعل يجب أن يصح منه للصفـــ<ـة<[5] التي قلنا إن قولنا قادر عبارة عنها شاهدا كان أو غائبا. فحال صانع الأجسام بمن صح منه الفعل أشبه ممن تعذر عليه ذلك. فلذلك لم يتعذر عليه الفعل بل صح. فالمرجع بإثبات هذه الصفة إلى الدليل العقلي وفي التسمية إلى أهل اللغة. فيجب كونه تعالى على هذه الصفة ومستحقا لهذا الاسم في اللغة العربية. ويستحق أيضا أن يسمى تعالى قويا لأن معنى هذه اللفظة في العربية معنى قادر. ومتى أردنا أن نخبر عنه بفائدة هذا الاسم مع قصدنا التكلم باللغة العبرانية وجب أن نصفه بأنه אל (إله). وقد فسر بعضهم هذه اللفظة بطائق. وليس ذلك بصحيح إذ كان تعالى ليس ممن يبذل

---

[1] الترجمة لم تترجم : في الشاهد

[2] ملاحظة بروفيسور فيدا غير واضحة

[3]. رأس الصفحة مقطوع والكلمات غير واضحة

[4] العبري ناقص

[5] من هنا حتى نهاية الفصل 60 مختصر بصورة مخلة بما فيه الكفاية

جهده في الفعل. فيجب أن لا يوصف بذلك بل يوصف بأنه قادر. وفائدة ذلك فائدة إله كقوله" אל אמונה : ذو الأمانة "(التثنية 32: 4) ، وقد يفسر " צור : صخرة " بهذا المعنى كقوله " הצור תמים פעלו : الخالق الصحيح فعله "(التثنية 32: 4).

6 ـ باب في كونه تعالى عالما

اعلم أن جميع ما ذكرنا في صفه القادر هو قائم في صفه العالم. والطريقة في إثباتهما طريقة واحدة. وذلك أننا كما وجدنا صحة الفعل من جملة دون ما شاركها في سائر صفاتها في إثباتنا لها صفة قادر. كذلك وجدنا بعض القادرين يصح منه الفعل المحكم[1] دون البعض. فلابد من اختصاصه بصفة وأيده على كونه قادرا لها[2] صح منه ما تعذر على القادر الآخر وهو الفعل المحكم كالكتابة وغيرها. ولذلك احـــ>ـــتاج فاعلها إلى ضرب من[3] المعاناة والممارسة في صحة وقوعها لتحصل له الصفة المذكورة بالعادة. هذه الصفة من كان عليها سماه أهل العربية عالما. فيرجع في إثبات الصفة لمن علمنا ذلك من حاله إلى الدليل المذكور وفي التسميه إلى أهل اللغة كما ذكرنا ذلك في صفة القادر. فحد العالم هو المختص بصفة لها يصح منه الفعل المحكم[4] المتسق إذا كان قادرا عليه ومتمكنا منه[5]. وإذا كان قد علمنا أنه تعالى قد فعل ما يزيد أحكامه[6] على أحكام الكتابة فيجب أن تكون حاله بحال العالم أشبه. إذ قد بينّا استحالة وجود الدلالة مع ارتفاع المدلول. فالفعل المحكم إذا دل في

---

(1) العبري: המחוכם והמתוקן : المحكم والمتقن

(2) هكذا وطبقا للعبري : (אשר בעבורו)וכן למטה (למענו) : (الذي من أجله) وكذلك فيما يلي (من أجله)

(3) الكلمات ليست واضحة

(4) في الهوامش المحكم ، العبري המתוקן והמחוכם : المتقن والمحكم

(5) العبري ناقص

(6) العبري: חכמתו ותקונו : حكمته ونظامه

الشاهد علي كون فاعله عالما[1] فسائر الأفعال المحكمة يجب أن تدل كدلالة من ذكرناه على ذلك. والأفعال المحكمة في أفعاله من نحو إنباته أشروع مع اختلافها في أوقاتها واطلاعه الكواكب في أحاينها[2] فلولا كونه[3] عالما بذلك لم يجز أن يتأتى مثل ذلك. كما لم يتأت ذلك في الشاهد من غير عالم. فإما وقوع ما ليس بمحكم[4] منه تعالى فذلك غير دال على كونه غير عالم. وأكثر ما فيه استحالة الاستدلال به[5] على كونه تعالى عالما. وذلك أن الفعل المشوش يصح من سائر القادرين فلا يفتقر إلى أزيد من ذلك. ولهذا وقع خراب الدور من العلماء إذا احتاجوا[6] إلى جعل المواضع جنانا. فالذي يدل على كون القادر غير عالم اجتهاده في أن يفعل المحكم فلا يقع. فتعذره مع السلامة يجري مجرى تعذر الفعل الذي ليس بمحكم في الدلالة على كون من تعذر عليه ذلك غير قادر. فليس للفعل صفة يستدل بها على كونه غير عالم. فكما لا يجوز أن يستدل بارتفاع الفعل من زيد على كونه غير قادر لما جاز أن يكون قادرا. فلا يختار الفعل لعدم داعية إليه. فكذلك لا يجوز أن يكون ارتفاع الأحكام من الفعل دلالة على كون الفاعل غير عالم لجواز كونه عالما. فلا يختار أحكامه لعدم داعية إليه وحصول الداعي إلي مجوز[7] إحداثه كمن يطالب بالكتابة فيخاف من التظاهر بها لئلا يتطرق منها ضرر. فيخطط ما يزيل بها التوهم فيه أنه عالم بذلك.

---

[1] العبري : יודע חכם : عالم حكيم

[2] في المخطوط أحايزها ، وربما جمع حيز ، العبري : האילנות והזרעים ואשר הם מתחלפים בזמנים וכן הכוכבים : الأشجار والزروع والتي تتبدل في الأزمان وأيضا الكواكب

[3] الحروف غير واضحة

[4] العبري : מחוכם ומתוקן : محكم ومتقن

[5] أضاف العبري : מהדבר ההוא : من ذلك القول

[6] هكذا بدون الواو النهائية

[7] الحروف ليست واضحة والكلمة : "مجوز" مشكوك جدا

وربما وهم بذلك كونه مجنونا فلم يكن له داع إلى إحكام الفعل مع كونه صوابا للداعي المذكور وهو دفع الضرر كداوود المقول فيه "وجعل يخط على مصاريع الباب" (صمونيل الأول 21: 14). فصواب الفعل ليس من أحكامه في شيء، ولهذا كان ما ذكرناه من فعل داوود صوابا وإن لم يكن محكما. فخلق الله تعالى الجلد [1]وألزمنا وغيرهم من ذوي العاهات من هذا القبيل لأننا سندل من بعد على أنه تعالى يستحق هذه الصفة لنفسه. فيجب كونه عالما بكل المعلومات. وذلك يقتضى أنه لم يخلق الجلد وغيرهم لعدم علمه بأحكام ذلك. بل لغرض يدخل به ذلك الفعل في أن يكون صوابا وهو كونه صلاحا كداوود الذى كان فعله صوابا لما رجاه من تخليص نفسه[2] . وإن لم يكن تخطيطه محكما. وقد يهدم أحدنا داره[3] خوفا من الترك. فيوصف فعله بالحكمة لا بالسفة ، وإن لم يكن ذلك محكما. فكما لم يدل ما هذا حاله على كوننا غير عالمين لما فعلناه بقصد للغرض المذكور. فكذلك فعل الله تعالى ذوى العاهات لا يدل على كونه تعالى غير عالم لما جاز أن يقصد ذلك مع كونه عالما[4] بكيفية أحكامه للغرض المذكور وهو صلاح المكلفين. لأننا ندل من بعد ذلك على أنه تعالى غنى وأن علمه بغنائه عما يعلمه قبيحا يصرفه عن فعله فلا يفعل ما لا غرض فيه لقبحه[5]. فتبين أنه لا يمكن إثبات غرض في ذلك سوى كونه صلاحا.

7 - باب في كونه تعالى حيا

الذوات[6] على ضربين : ذات يصح أن تعلم وتقدر ، وذات يستحيل فيها ذلك. فلابد من فرق. وذلك الفرق ليس إلا اختصاصها بصفة لأجلها حصل لها

---

[1] في النص "العور" ، وهي كلمة عبرية مسبوقة بـ الـ في العربية بدلا من الهاء العبرية ، والكلمة تقابل في العربية "الجلد" (الناقل)

[2] العبري أضاف : ממלך אכיש : من ملك أخيش

[3] الحروف ليست واضحة

[4] العبري ناقص باستنساخ الكلمات

[5] العبري : :לדעתו لعلمه / لمعرفته ، ويمكن أن تكون : לרעתו : لقسوته / لشره

[6] العبري قدم : דע לך : أعلمك

هذا الحكم. لأننا نبين أن صحة ذلك يحصل لجملة دون أحادها. ألا ترى أن أبعاض زيد في استحالة أن يعلم ويقدر كالجماد. فلابد للجملة من[1] اختصاصها بصفة ليست لأحادها لولاها لم تكن الجملة بصفة أن تقدر أولى من أحادها وأولى من غيرها من سائر الجمل. والذوات التي ليست أبعاضا للجمل كالجوهر المنفرد والأعراض. ألا ترى أننا نتوقع وننتظر من الطفل كونه عالما وقادرا مع تجويزنا موته في الثاني[2]. ولا نتوقع مثل ذلك من الحجارة والحيطان مع اشتراك الجميع في الجسمية وما جرى مجراها. فلو كان الطفل لا حال له زائدة على الحائط وغيره لوجب أن نتوقع كونه عالما وقادرا، كما لا نتوقع كون الحائط كذلك أو أن نتوقع من الحائط والجماد كونه عالما كتوقعنا كون الطفل والمدنف والمجنون ومن جرى هذا المجرى عالمين قادرين. وفي علمنا بالفصل بينهما من أدل دلالة على أن المجنون قد اختص بصفة لها يصح أن يعلم فكذلك الطفل. فهذه الصفة من كان عليها سماه أهل اللغة العربية حيا. فصانع الأجسام قد بيّنا أنه قادر عالم وذلك[3] يقتضي صحة الصفتين وأزيد .

ألا ترى أنه لو كان كونه عالما وقادرا من باب المحال لاستحال أن يدل دليل على كونه قادرا وعالما. يبين ذلك أنّ الجماد لما استحال كونه عالما وقادرا لم يجز أن يدل دليل على كونه كذلك. فإذا صح كون القديم قادرا وعالما وجب أن يكون حاله كحال من صح فيه ذلك منا لا كحال الجماد الذى يستحيل فيه أن يعلم ويقدر. ولاختصاصه بذلك صح إدراكه المدركات ولأجل ذلك وصف بأنه سميع بصير.

ألا ترى أن كل من صح في الشاهد كونه عالما وقادرا فإنه يصح إدراكه ما لم يكن به آفة كالضرير والأصم[4] وغيرها. فإذا لم يكن سبحانه ممن يجوز عليه الآفات فلابد من وصفه بضد ذلك. فهذا هو الوجه في وصفه بأنه سميع

---

[1] كلمات غير واضحة

[2] العبري : בשנה שנייה : في سنة ثانية

[3] السطر متقطع

[4] العبري: החרש האלם : والأصم والأخرس

بصير. فحد السميع هو الحي الذى لا آفة به إذا وجد المسموع وجب كونه سامعا له[1]. وحد البصير هو الحي الذى لا آفة به. إذا وجد المبصر وجب كونه مبصرا له . ولذلك قلنا إنه يوصف تعالى بأنه فيما لم يزل بصيرا سميعا وفي حال وجود المسموع والمرئي سامع و راءٍ. فإذا وصفناه بأنه مدرك أفدنا[2] بذلك الأحوال التي نجدها من أنفسنا عند حصول الصوت والمرأى وبلوغ محال الروائح إلى الخيشوم. وحصول محال الطعوم في الفم. وملامسة محال الحرارة والبرودة. وحلول ما يتولد عن التفريق في أبعاضنا فهذه أقسام المدركات. والأحوال التي نجدها متعلقة بها[3] هي زائدة على علمنا بأحوالها . وذلك أننا نعلم زيدا في حال غيبته وحضوره على سواء على سبيل التفصيل فلا يلتبس بغيره ويفصل بين حضوره وغيبته في قوة العلم. فلا يصح أن يسهو عنه وهو حاضر مع صحة السهو في حال مغيبه. وإنما ذكرنا هذا لنبطل قول البغداديين الذين اقتصروا في فائدة وصفه بأنه مدرك على حقيقة وصفه بأنه عالم فلم يثبتوا له بذلك صفه زائدة. وما ذكرناه يدل على إثباتها في الشاهد. فإذا علمنا فيما بيننا أن الموجب لها كون الحي منّا حيا. وكان ما ذكرناه دالة على كونه حيا فواجب أن يكون حكمه حكمنا في ذلك على ما سنبيّن .

8 - باب في كونه تعالى مدركا للمدركات

ذلك مبني على أصول. منها أن للمدرك صفة زائدة على كونه عالما. وأن أحدنا تجب له هذه الصفة لا لمعنى. وأن الموجب لها كوننا أحياء بشرط سلامتنا من الآفات وارتفاع الموانع ووجود المدرك. ومنها أنه تعالى حي الآفات عنه مرتفعة والموانع زائلة[4]. ومنها أن مثل الموجب محال أن يحصل مع شرائطه وموجبه[5] مرتفع. فعند صفة هذه الأصول المذكورة يثبت أنه تعالى مدرك .

---

[1] في المخطوط : يحد البصير هو الحي الذي لا آفة به إذا وجد المسموع وجب كونه (ص 18: عمود أ) سامعا له

[2] العبري : הועיל לנו :أفادنا

[3] العبري أضاف : יע' אל ההרגשות : يعني إلى الإدراكات

[4] العبري : נבטלות ונשאות ממנו : زائلات ومرتفعات عنه

[5] الكلمات شبه ممحاة

والوجه في هذا الباب بيان كيفية كون هذه الأصول المذكورة سبيلا إلى إثباته مدركا، ثم من بعد ندل على صحة كل أصل وأصل. فنقول إننا إذا بينّا أن للمدرك بكونه مدركا صفة زائدة على كونه عالما ، الموجب لها فينا كوننا أحياء لاستحالة ثبوت إدراك في المعلوم. والشرط في إيجاب كونه الحى حيا ارتفاع[1] الآفات، وزوال الموانع ووجود المدرك، وهو تعالى كذلك من الصفة والشرائط مع ما [2] يستحيل أن يحصل الموجب[3] ، والموجب مرتفع. فلابد إذن من كونه مدركا وإلا عاد رفع كونه مدركا على ما أثبتناه من الأصول أو بعضها بالنقض . وإنما قلنا إن المدرك بكونه مدركا صفة زائدة على كونه عالما لما بيّناه من قبل من <أن> أحدنا يعلم المعلوم الحاضر قبل تغميض عينه وبعد على سواء. ويفصل بين الحالتين[4] ضرورة فلا يصح أن يسهو[5] عما شاهده في حال حضوره وفتح عينه نحوه ويصح ذلك في غيبته. فهذا الفصل يرجع إلى صفة سوى كونه عالما[6]. ويدل على ذلك أن العلم يتعلق بالمعدوم والموجود والقديم والمحدث إلى سائر ما نعلمه استدلالا من الحياة والقدر<ة> وغير ذلك. والإدراك يتناول أجناسا مخصوصة. ولذلك لم ندرك القديم، بل يستحيل أن يدرك على ما سنبين، فيجب أن يكون العلم غير الإدراك[7]. ويدل على ذلك أيضا أن العلم محله في القلب فيحتمله قلب الضرير كاحتمال قلب البصير إياه. فلو لم يكن هناك صفة زائدة لم يكن للبصر تأثير ولا لغيره من الآت الإدراك، وتأثير ذلك معلوم ضرورة. ولذلك وجد المأوف فقد بصره وسمعه لما كان كونه حيا يوجب كونه مدركا بشرط ارتفاع الآفة عن بصره. فلما حصلت الآفة به لم تحصل له هذه الصفة التي هي طريق للعلم. يبين ذلك أنه متى كان بصره سليما

---

[1] العبري :נשיאת : علو / ارتفاع

[2] وردت في النص معما (الناقل)

[3] العبري أضاف : והתנאים: والشروط

[4] العبري أضاف : בדעת : بمعرفة

[5] الكلمات غير واضحة

[6] العبري أضاف : ככותרת שנייה :ראיה שנית על זה : كعنوان ثان : دليل ثان على هذا

[7] العبري أضاف : וראיה אחרת שלישית : ودليل آخر ثالث

أدرك ما<...> هذه[1]، فعلمه عند حضوره ويعلم غيبته وأنه غير حاضر لما كان من شأنه أن يدركه لو كان حاضرا، فعلم أن لا فيل[2] بحضرته. ولم يحصل هذا العلم للضرير لما لم يكن فيه العلم بأنه لو كان بين يديه ذلك لأدركه، فإن كان صفة المدرك ليس[3] عليما. زعم المخالف فيجب أن يكون حال الضرير والبصير فيما ذكرناه سواء. والحال بخلاف ذلك. وإنما قلنا إن المدرك يدرك لا بإدراك من حيث إنه محال أن يوجد المدرك بحضرة الحي المرتفع عنه الآفات والموانع فلا يدرك. فلو كان هناك معنى لجاز أن يكون الحال ما ذكرناه فلا يفعل فيه الإدراك فلا يدرك ويفعل فيه إدراك البقة دون الجمل، فلا يأمن أن يكون بحضرته، لكنه أدرك البقة التي على رأسه ، لأن الإدراك فعل فيه لها دونه. وفي ذلك الشك في المشاهدات على ما سنبين في باب نفي الرؤية عنه تعالى.

والعالم منا وإن كان يعلم معلوماته بعلوم فإنما لم يصح أن يعلم البقة دون الجمل. لأن علّمه بذلك عن طريق الرؤية، فلما رآهما لم يكن علمه بأحدهما أولى من علمه بالآخر ولو كان علمه بذلك مبتـــ<ـــدها >[4]لا يمتنع أن يعلم إحداهما دون الأخر ولا طريق له. وإ<ن> كان معنى[5] على ما ذكره المخالف فيجب أن يصح وجود بعضه دون بعض، وفي ذلك صحة[6] أن نرى البقة دون الجمل. فلو كان المدرك يدرك بإدراك لصح أن يوجد فيه ما عدم المدرك وغيبته فكان يجب أن يكون مدركا للمعدوم والغائب ولجرى في هذا الباب مجرى العلم وذلك محال.

---

[1] كلمة ممحاة ، العبري : מה שיהיה לפנינו , ועל סמך זה אולי יש לקרוא , ישאהדה , א"כ האותיות המקוטעות אינן נוטות לקריאה זו : ما يكون أمامنا ، واعتمادا على ذلك ربما توجد القراءة يشاهده ، بعد ذلك الحروف متقطعة ولا تؤدي لهذه القراءة

[2] العبري : שנהבים : سن الفيل

[3] هكذا ، العبري لا يترجم- ليس ، بأنه أيضا عكس السياق

[4] طرف الصفحة مقطوع ، العبري من بداية "لا" من تكملة المعرفة

[5] العبري أضاف : יע' הראייה : يعني الدليل / الرؤية

[6] هكذا وربما يجب أن تقرأ : صحة

وإنما قلنا إن كوننا أحياء يوجب كوننا مدركين، من حيث إن الإدراك يصح بمحل فيه حياة حتى صار استعمال محلها شرطا في هذا الحكم، فلا ندرك الحرارة من دون مماسة محلها محل الحياة لما علمنا أن اتصال شعرنا بنا كاتصال اليد وما جرى مجراها، وندرك بيدنا دون الشعر، فلابد من أن يكون فيها معنى اقتضى ذلك. ولا يجوز أن يكون ذلك المعنى غير الحياة. لأنه <إن > كان يصح أن يوجد في الميت فيدرك. ولو يصح أن يقال إنه يفتقر إلى الحياة، لأن تحقيق هذا القول يعود إلى معنى الإدراك الذ<ي> نفيناه[1] من قبل، فيجب أن يكون إدراكنا مقصورا على الحياة وأن يكون كوننا حيا يوجبه. ولذلك ما أحال حكم كوننا أحياء من صحة أن نعلم ونقدر يحيل إدراكنا. فكما يجب أن يكون المصحح لكوننا قادرين عالمين كوننا أحياء. فكذلك يجب أن يكون هو الموجب لكوننا مدركين لما لم يكن فينا إدراك يجرى مجرى العلم والقدرة في إيجابها صفة العالم القادر. فصار كون الحى حيا يوجب كونه مدركا وتضمن إيجاب ذلك معنى التصحيح. فلذلك استحال إذا مات أن يدرك كما استحال أن يعلم ويقدر. فلو كان المدرك يدرك بإدراك كما يعلم بعلم لكان كونه حيا يصحح كونه مدركا لا يوجب كما كان ذلك حكمه مع كونه عالما...[2] الحال بخلاف ذلك.

وإنما قلنا إن ارتفاع الآفة شرط في هذا الباب من حيث إن الضرير يستحيل أن يدرك المرئيات كما يستحيل ذلك في الجماد[3]. غير أن الجماد لم يدرك لما لم يــ<ــكن حيا. والضرير > [4]لم يدرك لا لأنه غير حي بل لمكان الآفة. وكذلك الكلام في الأصم، فإذا كانت الآفات تستحيل فيه سبحانه من حيث إنه تعالى ليس بذي جارحة يدخلها الفساد على ما سنبين في باب نفي التشبيه. فيجب أن يكون ما أوجب كونه مدركا حاصلا إذ قد ثبت أن المدركات موجودة فيجب

---

(1) الكتابة متغيرة هنا حتى ص 72 ، العبري ناقص

(2) كلمة واحدة مكونة من ثلاثة حرف ناقصة والحرف الأخير ربما "د" أو "ر" ، العبري لكن (:غير <من>)

(3) العبري أضاف : אשר הם כאבן : الذين هم كحجر

(4) كلمات ممحاة

أن يدركها لأن الموجب لذلك حاصل فيه تعالى. وإنما قلنا إنه محال أن يحصل الموجب في موضع مع شرائطه من دون ما وجب عنه في موضع آخر من حيث إن ذاك على كونه موجبا بالنقص. يبين ذلك أن أصل الموجبات في التحقيق وأوضحها العلل لما كانت توجب ما توجبها لأنفسها. فلو صح حصول الموجب من دون ما يجب عنه لجاز حصول مثل العلة مع ارتفاع معلولها كأن يوجد العلم في قلب بعض الأحياء ولا يجب كونه عالما. وإن كان مثل ذلك قد أوجب كوننا عالمين. وكذلك الكلام في القدرة والإرادة. وذلك يطرق باب الجهالات من حيث إننا لا نأمن كون العلوم حاصلا في قلوب الموتى. ولو ارتكب ذلك مرتكب لكان من جوابه أن يقال فجوز قدم سائر العلل. وإن كان ما وجب عنها <...[٤]...> جاز في المعنيين المثلين كون أحدهما موجبا لمعلوله صفة من دون ما يماثله مع مشاركته له في الوجود لتجويز وجود المعنى الواحد في الوقتين. فيوجب ما يوجبه في أحدهما دون الآخر ولا فصل. فكان يلزم تجدد أمر له تجددت صفة العالم في هذا الوقت هو غير العلم، إذ كان العلم بالاسم موجودا كاليوم.

والكلام في ذلك المعنى كالكلام في العلم في أنه قد يجوز أن يكون كان موجودا بالأمس وإن تجددت صفة العلم اليوم. وذلك يوجب تجدد ثالث إلى رابع إلى ما لا نهاية. فإذا بطل ذلك وجب أن يكون الموجب إما أن يوجب بشرط أو لا بشرط. فإذا أوجب لا بشرط لم يجز انفكاكه مما يجب عنه. وإذا أوجبه بشرط فعند حصول الشرط لابد منه. ولا شرط في كوننا مدركين سوى ارتفاع الآفات والموانع ووجود المدرك والموانع فسنبين من بعد أنها لا تجوز عليه فتمنعه من أن يدرك المدركات ولا تمنعنا عن رؤيته لو كان مرئيا فيجب كونه مدركا.

---

[٤] المخطوط به تلف بسبب دودة ، العبري ואפילו אם יהיה אשר נתחייב בעבורה מחודש (:محدثا) (الترجمة: حتى إن كان الذي نلتزم من أجله محدثا)

9 - باب في كونه تعالى موجودا

اعلم أن المتعلقات بأغيارها عدمها حيل التعلق. والقدرة إذا عدمت لم يصح التفعل[1] لما لم تتعلق بمقدورها. ولو تعلق به كتعلقها من قبل لم يتعذر[2] وقوع الفعل بها. فلا علة لها يغير حكمها في التعلق إلا كونها معدومة. وكذلك الكلام في العلم والإرادة. والقديم لو كان معدوما لم يجز أن يتعلق بمقدوره، فكان لا يصح منه إيجاده. وكذلك الكلام في معلومه. وقد علمناه قادرا عالما بدلالة وقوع الفعل وكونه محكما[3] على ذلك[4]. ومما يدل على كونه موجودا أنه قد ثبت أن مقتضى صفة ذاته كونه قادرا وعالما وحي على ما سنبين من أنه لا يجوز أن يكون مستحقا لهذه الصفات لأجل معان[5]. فنبين رجوعها إلى ما هو عليه في نفسه. فقد جرت له هذه الصفات مجرى تحييز الجوهر الواجب عن كونه جوهراز فكما أن الوجود في ذلك شرط فيما وجب له من التحييز عن صفته. فكذلك يجب أن يكون الوجود[6] فيه سبحانه شرطا فيما وجب له من هذه الصفات عن صفة ذاته هذا الشرط هو المعبر عنه بصفة وجود. غير أنه في الجوهر متجدد ولأجل تجدده تجدد تحيُّزه، فالتحييز يرجع إلى صفة نفسه بشرط تجدد الوجود، ووجوده تجدد بالأفعال حسب ما بيّنّا ذلك في كتاب أحوال الفاعل. والوجود فيه تعالى غير متجدد على ما سنبيّن من بعد لما لم يتجدد كونه قادرا وعالما وحيا.

فإن قيل إن تحيز الجوهر لما كان متجددا احتاج إلى شرط يتجدد بحسب تجدده ومقتضى صفة ذات القديم سبحانه غير متجدد فيجب أن يستغنى عن

---

[1] الكلمة ممحاة، العبري : לא יתכן שיפול היכול בעבורה : لا يمكن أن تسقط القدرة بسببها

[2] العبري أضاف : ולא נלאה: وليس منهكا

[3] العبري : מחוכם ומתוקן : محكما ومصححا

[4] العبري ناقص

[5] العبري أضاف : יע' עלות : يعني سلمية / علية

[6] في المخطوط الوجوب، العبري : ההמצאה : بديهة

الشرط. قيل له إن صفات النفس في الذوات المختلفة مع اختلافها قد أوجبت ما توجبه بشرط الوجود. فينبغي أن يكون حكم صفة ذات القديم تعالى حكم صفات الذوات، من حيث إن مخالفتها لها ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض ، ومع اختلافها قد احتاجت في إيجاب مقتضاها إلى الوجود. وصار ذلك شرطا في جميعها. فيجب أن يكون مقتضى صفة ذات القديم سبحانه من كونه قادرا عالما حيا محتاجا إلى الوجود. فليس تجدد المقتضى هو الموجب لكون الوجود شرطا، بل ذلك يرجع إلى ما عليه صفة النفس من كونه مقتضيا ما توجبه بشرط الوجود. ولو كان ما ذكرته سائغا لساغ قول غيرك من صفة القادر العالم تفتقر إلى صفة الحي، من حيث كانت الصفة متجددا. فلا يجب أن يكون كونه تعالى قادرا مفتقرا إلى كونه حيا لما لم يكن ذلك متجددا. وذلك يعود على ما بيّناه من قبل بالنقض. فكما أن صفة القادر تحتاج إلى صفة الحي متجددة كانت أو غير متجددة. ومتى كانت متجددة كانت صفة الحي كذلك في التجدد. ومتى كانت غير متجددة لم تكن صفة الحي متجددة. فكذلك مقتضى صفة النفس يجب أن يفتقر إلى الوجود فتجدد أحدهما يقتضي تجدد الآخر . فكون إحدى الصفتين غير متجددة يوجب أن يكون حكم الأخرى[1] بمثل. فلذلك كان تحيز الجوهر ووجوده متجددين ، وكون القديم تعالى قادرا موجودا غير متجدد.

ولو جاز التعلق بما ذكرته لم ينكر أن يكون بعض الذوات يقتضي صفة ذاته ما يظهر من حكمها بغير شرط أصلا . كما ساغ في القديم تعالى أن يقتضي صفة ذاته كونه قادرا بغير شرط حتى يكون مقتضى صفة الذات لا ينفك عنها وإن كانت معدومة. لأن جواز ذلك في العقول كجواز كونه قادر الواجب عن صفة ذاته وهو معدوم ولا فصل.

ومما يدل أيضا على أن القديم موجود أنه قد ثبت أنه مريد بدلالة سنذكرها، ولابد من تجدد هذه الصفة على ما سنشرح، فما يوجب كونه مريدا ، محال أن يكون معدوما ، لما في ذلك من كونه مريدا لم يزل. وإذا وجب وجود إرادته مع

---

[1] العبري :אחד : واحد

استغنائها عن محل حسب ما نبين، فمحال أن يكون معدوما وإرادته موجودة من حيث لا اختصاص للموجود بالمعدوم. كما لا يختص المعدوم بالموجود، فلا نريد بإرادة معدومة لما كنا موجودين. فيجب أن يكون موجودا ليصح أن تتعلق به الإرادة الموجودة وأن يكون لها به اختصاص. وإنما ذكرنا الإرادة لما لم يكن في صفاته تعالى ذكره ما يجب عن علة إلا كونه مريدا أو كونه كارها. وحكم الكراهة في جميع ما نذكره كحكم الإرادة وإن اختصرناها. فلما ثبت أنها لابد من وجودها مع استغنائها عن محل. وكان يمكن المخالف أن يقول إن الوجه في وجوب وجودها ليصح أن تحل. فإذا لم تكن حالة ، فحالها وهى موجودة كحالها وهى معدومة فلئن صح أن يريد وهو معدوم فيجب صحة إيجاب الإرادة كونه مريدا مع عدمها وفي ذلك من الفساد ما قلناه.

فإن قيل[1] إن تعلق الإرادة بالمراد من حكم مقتضى صفة ذاتها. ولذلك كان طريقا إلى تماثل ما يتماثل منها ويختلف، فلا بد من كون الوجود شرطا فيه. ولذلك لم يصح إيجابها كونه تعالى مريدا وهى معدومة. قيل له إن صفات العلل في كل موصوف تابعة لما يستحقه الموصوف لنفسه فلا يتحرك الجوهر وهو غير متحيز. فكذلك[2] كان يرجع إلى ما هو عليه في نفسه من ذلك هو[3] المصحح لصفة العلة. فمحال أن يحصل مقتضى صفة الذات للمعدوم إلا وجب صحة حصول ما يتبع ذلك. فكما لا يجوز أن يكون الوجود شرطا[4] <..........> في تعلق الإرادة بمرادها[5]. فإما أن يجب أن كونهما، أعنى

---

[1] المخطوط ق

[2] العبري أضاف : לא : لا

[3] العبزي: והוא : وهو

[4] المخطوط ناقص ، العبري : בהיותי ית' ש' חי ואם היה הוא שבעבורה יתכן לחיותו ויחייב שלא תהייה ההמצאה תנאי : لكونه تعالي حيا وإن كان بسببه يجوز كونه مريدا وجب ألا يكون الوجود شرطا

[5] العبري أضاف: ולא ישאר אחר זה כי אם זה החלק לבד : ولم يبق بعد هذا حيث إن هذا الجزء وحده

القديم تعالى وإرادته موجودين. وإما أن لا يجب ذلك فيها كما لا يجب فيه تعالى وفيها عدمهما[1]. وقد بينّا أن عدمها[2] متى صح معه إيجابها حال المريد أدّى إلى كونه مريدا فيما لم يزل، بل كان يجب أن يكون مريدا كارها بالإرادة والكراهة المعدومتين[3] وذلك محال .

10 - باب في كونه تعالى قديما

قد بينّا أن معنى هذه التسمية استحقاق الوجود من غير تجدد. فلذلك لا نثبت له بكونه قديما صفة زائدة على وجوده لما رجع ذلك إلى نفي تجدد صفة الوجود. فالذي يستحقه من الصفات للنفس أربع. من ذلك كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا. لأننا سنبين ملازمة[4] هذه الصفات أجمع واستحالة خروجه عنها. وماعدا ذلك من الصفات هو كونه مدركا ومريدا وكارها. وقد بينّا أن كونه مدركا يجب عن كونه حيا. فلا وجه لرد هذه الصفة إلى ماعدا ذلك[5]. وكونه مريدا وكارها فمن صفات العلل على ما سنبيّن من حالها .

وهذه الصفات[6] الأربع على القول الصحيح تجب عن صفة النفس. وهذه مقتضاها. وهي جارية مجرى كون الجوهر جوهرا . وهذه الصفات تجرى مجرى تحيزه. فنحن إذا دللنا على كونه قديما كنا قد أثبتنا بذلك له وجوب صفة الوجود. وكذلك نبين أن الوجود محال يحصل بالفاعل. ولو كان متجددا لما تجدد إلا به[7] قياسا على الحوادث. فجعلنا هذا يجري مجرى ما ذكرناه في صفة

---

[1] العبري أضاف : חזה מושחת: وهذا فاسد

[2] في المخطوط عدمهما ، العبري אפיסתה : عدمها

[3] العبري أضاف : ואין אחד מהם שיחייב יתר ועדוף מחברו כי שניהם שוין :ولا يوجد أحد منهم يلتزم أكثر ومفضل عن صاحبه لأنهما متساويان

[4] العبري ناقص : ואנו נבאר כי אלה הסיפורים כללם : ونحن سنبين أن تلك القصص مجتمعة

[5] العبري أضاف : חוץ היותו חי : باستثناء كونه حيا

[6] العبري : והספורים הארבעה : والقصص الأربع

[7] العبري أضاف : יע' בסיפור : يعلي في القصة

القادر من أنها لو لم تكن له واجبة للنفس لوجب أن يستحقها لأجل قدرة محدثة. فنبيّن إحالة ذلك بما نذكره من بعد من الأدلة فنثبت كونه قادرا للنفس. فنقول فيما نحن بسبيله أنه لم يكن تعالى قديما لوجب كونه محدثا من حيث إنّ الوجود لا يخلو من ذلك. وما دللنا به من قبل علي حاجة الأجسام إلى محدث يدل على حاجة كل محدَث إلى محدِث. إذ كانت الحوادث فيما احتاجت إلي المحدث لأجل حدوثها فما شاركها في الحدوث واجب أن يشاركها في الحاجة إلى محدِث. فلو كان لصانع الأجسام محدِث ولمحدثه من غير انتهاء ذلك إلى موجود يستغني بقدمه عن محدث لاتصل ذلك بما لا نهاية له[1].

وما بيّناه أن ما لم يتقدم المحدث يجب أن يكون محدثا من تناهي الحوادث المتعاقبة على الجسم يدل على استحالة محدثين لا نهاية لهم لما كان الفراغ[2] قد أتى على جميعهم. فلا موجود منهم إلا ووجوده قد تناهى وله أول. فيجب أن يكون حكم الجملة حكم أحادها في أن لها أول ابتداء. فيجب كونه متناهيا حسب ما بيّناه هناك. فصانع الأجسام تعالى ذكره لو قدرناه جسما محدثا لكان لا بد من إثبات قديم تنتهي إليه الحوادث. بل[3] إذا بينّا أن الجسم لا يجوز أن يصنع[4] جسما. وأن القادر بقدرة ليس إلا الجسم وجب أن يكون صانعها قادر لنفسه، وفي ذلك وجوب وجوده فيما لم يزل . إذ هو معنى القديم فثبت به كونه قديما.

---

[1] العبري היה חוב שיהיה לו מחדש אחר מזולת שתהיה שם תכלה יעי ישען אל מצואי אשר יתעשר על זולתו בקדמותו להשגת זה באשר אין לו סוף : كان واجب ان يكون له محدثا آخر من غير ان تكون هناك تتمة ، يعني يتكئ إلى أصلي الذي يزداد على غيره في قدمه لإدراك ذلك بما ليس له نهاية

[2] العبري: ההשלמה וכלוי : التكملة والفراغ

[3] العبري ناقص

[4] سابقا في النص ، يد الناسخ ، فعل

11 - باب أن كونه تعالى قادرا عالما حيا موجودا للنفس

اعلم أن كل صفه وجبت لموصوف في سائر الأوقات لا بد من كونها راجعة إلى ما عليه الموصوف في نفسه لأنه لو كانت لأمر ما خارج[1] لم يمتنع أن يحصل ذلك الأمر[2] أو أن يزول فيخرج عن الصفة بزوال ما اقتضاه[3]. وذلك ينقض كونها واجبة في كل الأوقات. فلذلك قلنا إن صفات العلل وما يحصل كالفعال هو من باب الجائز. فإذا بيّنّا من أنه محال أن يكون تعالى ذكره قادرا لعلة فلا بد من وجوب هذه الصفة له ، وفي ذلك رجوعها إلى النفس. والكلام في كونه حيا وموجودا كالكلام فيما ذكرناه. وإنما قلنا إنه سبحانه ليس بقادر بعلة من حيث إن تلك العلة لا بد من كونها معدومة أو موجودة. فمحال أن تكون معدومة. لأن المعدوم عدمه يحيل تعلقه بغيره. والقدرة من باب حاله تعلق بغير. فإذا كنّا قد بيّنّا أن عدم قدرتنا يحيل تعلقها بمقدورها. فيجب أن يكون حكم سائر القدر هذا الحكم ، بل حكم القادر هذا الحكم. فلذلك دللنا بهذه الطريقة على كونه سبحانه موجودا. وكون قدرته تعالى قديما لا يصح، لأن الشيئين إذا اشتركا فيما يرجع إلى ذاتيهما وجب أن يكونا مثلين.

وقد ثبت أن كون القديم تعالى قديما فيما يرجع إلى ذاته من حيث إنه لو كان مثلا لبعض الحوادث لم يكن ذلك الحادث بالحدوث أولى منه، ولا كان هو بالقدم أحق، فمشاركة قدرته له تعالى في القدم يقتضي تماثلهما. وذلك يوجب كونه قدرة وأن يتعلق بمقدوره تعلق القدرة لا تعلق القادر حتى يصح الفعل به كما صح بها. وذلك يوجب كون غيره قادرا به. والكلام في ذلك القادر كالكلام فيه

---

[1] العبري أضاف : זולת היותו לנפש : غير كونه للنفس

[2] في المخطوط لا يحصل ، لكن يبدو أن أراد حذفه

[3] العبري : שלא יהיה הדבר ההוא ולא יהיה עוד הסיפור או יהיה ויסור מאחר כן ויצא גם הוא מהסיפור בהסרת אשר נגש אותו הספור : فلا يكون القول ذلك ولا يكون بعد القصة أو يكون ويزول من بعد ذلك أيضا ويخرج هو أيضا من القصة التي تمسه الرواية

في أنه يجب أن يكون من جنس القدرة حتى يحتاج إلى رابع يكون قادرا به. وذلك يتسلسل إلى ما لا نهاية له[1].

بل كان يجب أن تكون قدرته من جنس علمه ومن جنس حياته لاشتراك الكل في القدم. وفي ذلك الاستغناء بها عن العلم والحياة حتى تكون القدرة قدرة وعلما وحياة. ولا يجوز أن تكون قدرته محدثة لأنه لو صح أن يحدثها وهو غير قادر لصح أن يحدث جميع الأفعال وفي ذلك نفي القدرة ونفي كونه قادرا، فلابد من كونه قادرا على إيجادها في حال وجودها. فلا يصح أن توجب القدرة كون القادر قادرا وهي معدومة. وحال عدمها من حق القادر أن يكون قادرا على إيجادها[2] على ما سنبين من وجوب تقدم القدرة لسائر مقدوراتها. فلا بد من كونه قادرا لنفسه ولا يكون كونه قادرا متجددا. وهذه أمارة كون الصفة مستحقة للنفس. فلذلك لم نجز في الصفات اللازمة أن تكون لعلة. وليس يمكن أن يقال إن كونه حيا يوجب كونه قادرا كما أوجب كونه مدركا فنستغني بذلك عن إثبات قدرة. وذلك أن كونه حيا لما أوجب كونه مدركا وجب تعليق ذلك بشرط[3] لولاه لم يصح أن ينفك كونه حيا من كونه مدركا. لأن الموجب إذا لم يوجب بشرط فليس حصول الموجب مع ثبوت الموجب في بعض الأوقات أولى من بعض. فلما لم يكن المدرك موجودا، لم يزل مع ثبوت موجبه ، استحال[4] ووقف وجوبه على تجدد شرطه وهو حدوث المدرك. وكون القادر قادرا لا يصح تعليقه بشرط منتظر، فيجب أن لا ينفك من كونه حيا ، إن كان هو الموجب له،

---

[1] العبري: תחלה (תכלה) וסוף : بداية (حد) ونهاية

[2] العبري أضاف : קודם שיחדש אותה וטרם שיתכן להיות על דרך שיחייב למעולל שלה אשר הוא חוב ממנה כי העלה תהיה הסיפור : قبل أن يحدثها وقبل أن يحتمل أن يكون على الطريق الذي يوجب لطفلها الذي هو واجب منها إن أزاح تكون القصة

[3] العبري ולא חייבו על כל אודות אלא חייב על תנאי : ولم يوجبوا عن كل قضية إلا إيجابا مشروطا.

[4] العبري أضاف : (לא יתכן) שיהיה רוגש בלא תחלה כאשר יהיה חל כי היותו חי לאין תחלה (נשאר) : لا يمكن أن يكون مدركا كأن يكون دنيويا لكونه حيا بلا بداية (باقيا)

وليس يخلو كونه حيا من أن يكون متجدد<ا> أو غير متجدد. فإن كان متجددا كان الكلام فيه حسب ما سلف في كونه قادرا لأنه يستحيل أن يتجدد لتجدد شرط فلا بد من حدوث علة هي الحياة[1]. ومحال أن يوجدها وهو غير حي لما لا يصح في الجماد و ما جرى مجراه أن يكون قادرا[2] في كل الأوقات .

وذلك يوجب أن لا ينفك كونه قادرا من كونه حيا لما قاله المخالف من أن كونه حيا أوجب كونه قادرا، وفي ذلك كونه حيا وقادرا فيما لم يزل. وإذا ثبت وجوب هاتين[3] الصفتين له في كل الأوقات فقد فارق حال القادر حال المدرك . فلا وجه لرد كونه قادرا إلي كونه حيا، إلا بحيث يكون كونه حيا يصحح كونه قادرا حسب ما بينّا ذلك من حالنا وحاله تعالى قياسا على أحوالنا. وإذا كان الأمر على ما وصفنا فيجب أن يكون كونه قادرا وحيا يرجع إلى ما هو عليه في نفسه.

وجميع ما قلناه في القدرة والحياة قائم في العلم، من حيث إن العلم يكون علما لوقوعه من العالم على بعض الوجوه. فمن لا يعلم شيئا يستحيل منه فعل العلم حسب ما هو معلوم من حال البهائم والأطفال مع ما فيهم من يفيد العلم[4]. وإنما صح من أحدنا أن يستدل في علم ما لم يعلمه من قبل لما كمل عقله.

واعلم[5] ضرورة أصول الأدلة فلم يقع العلم إلا من عالم، والطفل فقادر على الاعتقاد ويتعذر عليه جعله علما لحاجته في وقوعه على كون فاعله على صفة، فقد جرى مجرى الفعل المحكم في تعذره ممن ليس بعالم مع كونه قادرا على إيجاده غير محكم، لأن الطفل يقدر على الظن . وهو إما من جنس العلم إذا تعلق بالشيء على ما هو به أو ضده. لأن القادر على الشيء قادر على جنس ضده.

---

(1) في النص الحيوة(الناقل)

(2) العبري أضاف: ואם לא יתכן חידוש חיים שיהיה בו חייב שיהיה חי: وإن لم يكن ممكنا إحداث حياة تكون فيه يجب أن يكون حيا

(3) في النص هذين(الناقل)

(4) العبري: ואע"פ שיש בהן מעט מן הידיעה : وعلى رغم أنه يوجد بها قليل من المعرفة

(5) هكذا ويمكن أن تكون ، وعلم في الأمر ، العبري : וידע : وعلم

فعلى الوجهين جنس العلم في مقدور الطفل ويستحيل منه أن يوقعه علما لما لم يبلغ في العلم المبلغ الذى معه يصح كون ما يفعله من الاعتقاد علما.

فصانع الأجسام لو كان غير عالم لاستحال أن يفعل لنفسه العلم فلا بد من كونه عالما لا بعلم لما استحال في غيره أن يفعل له العلم من حيث إن الكلام في ذلك الغير كالكلام فيه. وذلك يتسلسل إلى ما لا نهاية[1]. والكلام في كونه موجودا يجري هذا المجرى. إذ قد بينّا أنه لا فاعل له تعــحـــاحلى. وقد بينّا أنه لو تجدر وجوده لا فتقر إلى فاعل. فالوجود فيه إذا واجب لا جائز، فمحال هذه الصفات الأربع سواء إذا في وجوبها ولزومها فليس بعضها بأن يرجع إلي ما هو عليه في نفسه أولى من بعض. فلذلك قلنا إن صفة ذاته المدخلة له في كونه مخالفا لما خالف الجارية له مجرى كون الجوهر جوهرا أوجبت جميع الصفات المذكورة من غير مزية[2].

ولذلك قلنا إن المشارك له في بعضها يجب أن يكون مثلا له، وأن يشاركه في جميعها. فلذلك لم نجز إثبات قديم معه غير قادر لنفسه. ومن حق صفات النفس أن لا يشترك فيها المختلفان وأن يتفق فيه المثلان، إما على كل وجه أو على بعض الوجوه. ولذلك أسقطنا قول من قال إن غيرا وواحدا[3] وشيئا من صفات النفس مع لزوم هذه الأسماء في كل الأوقات. وكان من صحيح الجواب أن يقال إن هذه في التحقيق ليست صفات ولا كانت صفات مع كونها لازمة لوجب أن تكون راجعة إلى النفس فكان لا يشترك فيها المختلفان، بل كان يجب أن يجرى على الموصوف تخصيصا وتجنيسا كقولنا جوهر وسواد.

وأحدنا وإن كان قادرا عالما حيا فإنه لم تجب مماثلته للقديم. لما لم يستحق هذه الصفات على وجه استحقاقه. فصار الافتراق في وجه الاستحقاق كالافتراق في نفس الصفة. وإذا ثبت أن أحدنا يقدر بقدرة من حيث[4] إنه يخرج من كونه

---

[1] يوجد إعادة صياغة فقط في الصفحة

[2] العبري : הפרד : تميز

[3] في المخطوط تالف ، العبري: זולת אחד : باستثناء واحد

[4] العبري : מפני כי יצא במקצת העתים ולא היה יכול : حيث إن خرج في بعض الأحيان ولم يقدر

قادرا ومن حيث وقع التفاضل بين القادرين فبعضهم أقدر من بعض. فواجب أن يكون مقدورهم في القلة والكثرة بحسب ما فيهم من القدرة. وكذلك الكلام في العلم فلا يجوز أن يقدر أحدنا إلا على قدر محصورة، ويجب أن يعلم[1] معلوما دون معلوم، لما لم يتعلق علمه على سبيل التفصيل إلا بمعلوم واحد. ولذلك صح أن يجهل شيئا مع علمه بغيره، وهو سبحانه فقد بيّنّا أن هاتين الصفتين واجبتان له لنفسه، فليس قدر من المقدور أولى من قدر. فلذلك أوجبنا كونه قادرا على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد. وأوجبنا كونه عالما بكل المعلومات من غير اختصاص لما كان حكم نفسه مع بعضها كحكمها مع سائرها فليس كونه عالما ببعضها أولى من بعض. وإنما صح الانحصار فينا لمكان ما بيّنّاه من أننا نعلم ما نعلمه بحسب ما وجد فينا من العلوم. والمعلوم حكمه مخالف للمقدور من حيث إنه يصح أن يعلمه كل عالم. فلذلك ساغ في المعلوم الواحد أن يعلمه العلماء. والمقدور فلا يصح أن يقدر عليه إلا قادر واحد على ما سنبيّن.

ولما لم يصح من أحدنا أن يقدر بالقدرة الواحدة من الجسم الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد إلا على جزء واحد، وصح أن يقدر على مثله بأن يوجد فيه قدرة أخرى، فيقع التفاضل بين القادرين لأجل هذا الحكم. وجب أن يكون كونه تعـ<ـا>لى قادرا من هذا الوجه لا ينحصر. فكما أنه يقدر على ما لا يتناهى من الأجناس ومن الجنس الواحد في المحال والأوقات. فكذلك يجب أن يقدر من الجنس الواحد في المحل الواحد على ما لا نهاية له من حيث إنه لا وجه لحصر ذلك، وإنما كان ينحصر هذا <....> [2] لو كان هناك قدرة. وقد بيّنّا استحالة ذلك. فإما كونه حيا وموجودا فمما يتعلق[3] بغيره، لكنه لا يجوز أن يكون حيا بحياة لما ذكرنا من استحالة كون الحياة معدومة وقديمة

---

[1] في المخطوط نعلم

[2] المخطوط تالف ، العبري: אבל היה יחקור זה לו היתה הנה יכולה : لكن يفحص هذا لو كانت هناك قدرة

[3] من الصعب قراءة الحرف الثالث ، يمكن أن يكون ألفا والعلاقة تلزم كلمة نفي ؛ ربما يمكن القراءة فما ، أنظر بلاو : قواعد : ص 140 - 141 ملاحظة 104

حسب ما بينّا ذلك في القدرة، واستحال أن يحدثها لنفسه فواجب كونه حيا لا بحياة. وفي ذلك كونه حيا في كل الأوقات، إذ ليس بعضها بذلك أولى من بعض. وفي الحياة والقدرة دليل آخر ، وهو أن حكم الحياة يظهر باستعمال محلها وهو الإدراك بها[1] ولذلك صح في بعض المدركات أن لا يخفي إدراكه وجود الحياة في محلها، بل يحتاج أن يكون مبنيا[2] بنية مخصوصة فلا يدرك .... [3]بيده ويدركه بعينه. وكذلك يستعمل محل القدرة فيما يظهر به حكمها من الفعل، فبعض الأفعال يفتقر إلى أزيد من القدرة. وهو أن يكون محلها مبنيا بنية مخصوصة. فلذلك لا يكتب برجله ولا يتكلم بيده. فالحاجة إلى الآلة في إيجاد الأفعال من أحكام القدرة, كما أن من حكمها استعمال محلها. وكذلك الحاجة إلى الحاسة في الإدراك من حكم الحياة، كما أن من حكمها أيضا استعمال محلها. ولذلك إذا بطلت من اليد صار حكمها حكم الشعر. فالحي لنفسه يجب أن يدرك لا بحاسة ، كما أن القادر لنفسه يفعل لا بآلة. فكون القديم تعالى قادرا بقدرة يوجب استعمال محلها في الفعل ، وكذلك الكلام في كونه حيا بحياة. وإذا استحال كونه ذا أبعاض تحل فيه المعاني على ما سنبين بطل أن يكون قادرا بقدرة وهي بحياة من حيث إن كونه كذلك يوجب وجودهما لا في محل، وفي ذلك استحالة ظهور حكمها من الفعل والإدراك. فأمّا الكلام في كونه موجودا فتجديده يقتضي الحاجة إلى محدث من حيث إنه يستحيل أن يكون قديما بقدم كما استحال أن يكون المحدث محدثا بحدوث، والطريقة فيهما واحدة وهي تعلق ذلك بما لا نهاية له.

---

[1] العبري: והוא כי משפט החיים יגלה בעשיית חניתה יע' כי לא נוכל נעשה אלא בדבר שתחנה היכולת: وهو حكم الحياة يظهر في عمل استقراره يعني أن لا نقدر نعمل إلا بشيء تستقر القدرة

[2] هنا ينتهي الجزء المعاد (انظر ص 21 عمود ا) والكلمتان الأخيرتان تشكل بداية القسم التالي

[3] كلمة ممحاة ، العبري: ולא ירגיש העינות בידו : ولم يدرك الشقاء بنفسه

نبين ذلك أن القديم لابد من كونه قديما ، فقد شارك معلوله في الوجه الذى لأجله احتاج إليه. وفي ذلك إثبات قدم يكون به قدمه قديما، فالكلام في الثاني كالكلام في الأول، لأنه لو كان قدمه محدثا لوجب أن يكون محدثا مثله، فلا بد إذا من قدمه، فيجب ما أثبتناه من التسلسل. وإذا استحال ذلك فلا بد من كون وجوده حاصلا فيما لم يزل ، وهو معنى وصفه بأنه قديم. وقد قلنا إنه لو تجدد وجوده لوقف ذلك على فاعل ، وكان الكلام في فاعله كالكلام فيه في أنه محتاج إلى فاعل وذلك يتسلسل. وإنما قلنا إن المحدث لا يحدث بحدوث من حيث إنه حدوثه محدث أيضا. وفي ذلك لزوم حاجته إلى حدوث آخر إلى ثالث ورابع إلى ما لا نهاية له. فقد بان لك كون هذه الصفات فيه تعالى راجعة إلى النفس. فأما كونه مدركا فيجب أن يكون متجددا لأن المدركات أجمع متجددة فمحال أن يرجع ذلك إلي نفسه، ومحال أن يستحقه لمعنى سوى كونه حيا لما بيّناه[٤] من قبل من أنه كان يجوز أن لا يحصل ذلك المعنى مع كونه حيا وارتفاع الآفات وزوال الموانع ووجود المدرك فلا يدرك. وقد بيّنّا أن ذلك يستحيل فينا لما أدى إليه من الجهالات، وسنبين من كونه مريدا وكارها لمعاني على ما يأتي الشرح وأن بهذا الضرب من الصفات لا يقع تماثل ولا اختلاف، فينبغي أن نجعل ما بدأنا به هو الطريق إلي إثبات مخالفته تعالى لسائر الحوادث على ما نذكره في نفي التشبيه .

- باب في ذلك

ما عداه تعالى لا يخلو من أن يكون موجودا أو معدوما، وإن كان موجودا فلا بد من كونه قديما أو محدثا، ولا يعقل ما عدا هذه الأقسام. والمعدوم فلابد من صحة حدوثه على بعض الوجوه من حيث إن حدوثه <...>[٥] مقتضى صفة ذاته. فمعدوم يستحيل حدوثه على كل وجه لا يجوز لأنه يؤدي[٦] إلى أن يستحيل فيه حكم ذاته ويجعله بصفة مخالفة. ألا ترى أن مخالفه يستحيل فيه

---

[٤] في النص بيلناه (الناقل)

[٥] كلمة ممحاة في المخطوط ، العبري: מפני כי חידושו יתכן מלפני ספור נפשו אשר הוא נוגש : بسبب أن حدوثه يمكن قبل إحصاء روحه التي يلمسها

[٦] كلمة غير واضحة ، العبري: יוליך : وجه/ قاد

حكم ذاته[1]، فلا يحصل تحيز الجوهر للسواد على وجه من الوجوه وإذا كان ذلك كذلك لم يكن بد من صحة وجوده فإذا وجد ظهر ما يجب له عن ذاته. والمحدثات فيستحيل أن تكون مشبهة للقديم من حيث إنه لو أشبهته لم يكن بالقدم أحق منها لما كان كونه قديما يرجع إلى ذاته حسب ما بيناه من قبل. فما ماثله يجب أن يكون قديما كهو. وأيضا أنه قد ثبت بما تقدم كونه قادرا لنفسه. وما وجب للموصوف لنفسه فواجب أن يستحقه في كل الأوقات. والمحدث قبل حدوثه كان معدوما. وقد بينّا من قبل استحالة كون المعدوم قادرا ودللنا بذلك على وجوده تعالى. فكونه قادرا إذن يستحيل في حال عدمه فمحال أن يكون ما أشبهه مع كونه معدوما فيما لم يزل قادرا لما بيناه من أن القادر لا بد من كونه موجودا. وليس يمكن أن نقول إنه قادر لنفسه بشرط تجدد وجوده كما نقول نحن ذلك في تحيز الجوهر الراجع إلى نفسه بشرط الوجود.

وذلك أن كون القادر قادرا وكونه عالما مما يشترك فيه المختلفان. ولذلك كان صانع العالم قادرا ،وكنا قادرين . وكذلك الكلام في كونه عالما، فوجب أن تكون المخالفة في ذلك ترجع إلي كون هذه الصفة فيه واجبة وفينا جائزة. ولذلك وجب أن تكون فيه غير متجددة. فلو تجددت هذه الصفة فيمن ذكرنا حاله عند حدوثه ومن قبل كان غير قادر مع كونها واجبة وراجعة إلي نفسه لكان ذلك حكم كوننا قادرين لما لم تجب لنا هذه الصفة فيما لم يزل إذ حاله كحالنا في أن كونه قادرا متجدد ، فليس كأن يكون ذلك راجعا إلى ذاته بأولى منا.

يبين ذلك أن التحيز في الجوهر لما وجب له لذاته لم يشـ<ـــ>ركه فيه السواد. فالقديم كونه قادرا على سبيل الوجوب يجب أن يجرى له مجرى تحيز الجوهر. فلذلك لم يشـ<ـــ>ركه في هذا الوجه القادر منّا. فحال كل محدث هذه الحال .فلم يبق إلا أن يشبهه من هو قديم وذلك يبيّن بطلانه في باب التوحيد.

واعلم أن المشبه[2] بالقديم لا يخلو من أن يكون إما قـ<ـــ>درا عالما حيا موجودا وإما غير قادر إلى سائر الصفات المذكورة. فكونه عاريا من هذه

---

[1] كلمة غير واضحة ، العبري : נפשו : نفسه / روحه

[2] كلمة غير واضحة ، العبري : הדומה : المشابه

الصفات يوجب مخالفته إياه. يبيّن ذلك أن السواد لما عرى من كونه جوهرا ومتحيزا يجب كونه مخالفا له، وليس يمكن أن يقال إنه يماثله بأن يشاركه في صفة نفسه، من حيث إنه لو أشبهه بمشاركته له في تلك الصفة لوجب أن يشاركه في هذه الصفات لأنها واجبة عنها. فمحال أن يشبهه ما ليس بقادر عالم. ولو أشبهه من هو قادر عالم لم يخلو من أن يكون قادرا بقدرة أو قادرا لنفسه أو قادرا بالفاعل لاستحالة كونه قادرا لأجل كونه حيا كما نقول ذلك في كونه مدركا. لأننا قد بيّنّا من قبل بطلان هذا الوجه وبيّنّا الفصل بين صفة القادر وبين صفة المدرك. فإذا أبطلنا كونه قادرا بقدرة وأبطلنا كونه قادرا بالفاعل فواجب أن يكون قادرا لنفسه .

كما رجعت هذه الصفة فيه تعالى إلى النفس. وإنما قلنا إنه لا يكون قادرا بقدرة من حيث إن القادر بقدرة لا بد من يكون جسما ، أو جوهرا لتحل القدرة فيه أو في بعضه. إذ قد بيّنّا من قبل أن الفعل لا يصح بالقدرة إلا باستعمال محلها. فلو كان للقديم تعالى شبه هو قادر بقدرة لوجب أن يكون جسما ، ولوجب أن لا يخلو من الأكوان المحدثة الدالة على حدوث سائر الأجسام، وفي ذلك كونه[1] محدثا.

وكذلك إن كان قادرا بالفاعل لأن ما حصل بالفاعل على بعض الصفات فواجب أن يكون وجوده بها كالكلام الحاصل خبرا[2] كالفاعل . ولو كان ما ماثل القديم محدثا لكان محدثا بأن يماثله أحق، وفي ذلك حاجته إلى محدث. ولا يمكن أن يقال إنه تعالى هو المحدث لمثله. فلذلك لم يتسلسل ولم يصل بمحدثين لا نهاية لهم، من حيث إن كونه مشبها للجسم يقتضي كونه متحيزا، وأن لا

---

[1] العبري أضاف: (וזה יבטל היותו) יכול ביכולת כאשר אמרם וגם יראה זה כי אם הוא כאשר הקדמנו למעלה יראה כי הוא חדש כי כל מי שלא יצא מאלה הדברים החדשים חייב שיהיה גם הוא חדש כמוהם : (وهذا يبطل كونه) يقدر بقدرة مثل قولهم وايضا يبدو هذا إن كان كما قدمنا سابقا يبدو انه محدثا لأن كل من لا يخرج من تلك الأقوال المحدثة يجب أن يكون ايضا هو محدث مثلهم

[2] العبري أضاف: וצווי (وأمرا) ، وهذا من خلال العلاقة بالنص العربي

يعرى من دلالة المحدث فقد عادت الحال إلى افتقاره إلى محدث وأن يكون لمحدثه محدث إلى ما لا نهاية. ولا يجوز أن يكون المشبه له غير جسم من حيث إن ما عدا[1] ذلك الحوادث ليس إلا ما يحل في الأجسام أو أن يجري مجرى ما يحل فيها، فما يحل الأجسام من الألوان وما جرى مجراها يستحيل أن تكون قادرة فضلا عن استحالة كونها قادرة للنفس .

وقد بيّنا أنه لو كان لله تعالى شبه لوجب أن يكون حكمه كحكمه في كونه قادرا لنفسه، وإرادته وكراهته تعالى يجريان مجرى ما يحل في الأجسام في أنهما لا يقومان بأنفسهما. فوجوده تعالى هو المصحح لوجودهما. ولذلك وجب كونهما محدثين. ولو كانا قديمين كَهُوَ لم يجز أن يقال إن وجوده مصحح لوجودهما، فإذا ثبت ذلك وجب أن يكون حكمهما في الحاجة إليه تعالى حكم حاجة الأعراض إلى محالها، وما يحتاج إلى غيره محال أن يكون قادرا. فأما الكلام في الفناء بطريق إثباته السمع ولا يصح أن يعلم ثبوته إلا من بعد أن يعلم أن جميع ما يجوز عليه الحدوث واجب كونه مخالفا له تعالى، على أنه لا بد من كونه محدثا، ولو كان مثلا له ، لوجب أن يكون قديما. على أنه لو أشبهه تعالى لوجب أن تفنى به الأجسام وأن يضادها كمضادة الفناء لها وكانت لا توجد قط. وقد علمنا وجودها مع وجوده تعالى[2] وإذ لم يضادها لم يجز أن يكون من جنس ما ضادها، وقد يقال إن القديم لو كان جسما لوجب أن لا يخترع الأجسام كما لم يصح ذلك منّا. يبيّن ذلك أنه كان لا يصح أن يفعلها مباشره من حيث إن المباشر من حقه أن يحل محل القدرة عليه. والجسم فلا يصح أن يحل في غيره ولو فعله متولدا لم يفعله إلا بالاعتماد المعدي للأفعال عن محل القدرة. ونحن مع قدرتنا على الاعتماد وتعديتنا الفعل عن محل القدرة عليه إلى غيره نحو الرمي وما جرى مجراه يتعذر علينا إيجادها به.

فلذلك لا نخلق لأنفسنا الأولاد والأموال، فيجب أن يكون القادر على الأجسام غير جسم. ولو صح مع كونه جسما أن يخلق الأجسام لا على هذين الوجهين

---

[1] كلمة غير واضحة ، العبري : יחליף : يتغير
[2] العبري أضاف: ואינו מכחישם : ولم ينفهم

لصح أن نحرك ما ناء[1] عنا وبعد مع قدرتنا على تحريكه إذا مسسناه أو مسسنا ما ماسه . وفي بطلان ذلك دليل على أن الجسم لا يفعل الجسم، وأنه تعالى ليس بجسم لما خلق الأجسام. وقولهم إنه جسم لا كالأجسام لا يصح متى عنو<ا> بذلك ما عقل عن أهل اللغة من حقيقته حسب قولهم هذا أجسم من هذا[2]، إذا زاد طوله على غيره وعظم جرمه عليه، فصارت حقيقة الجسم هو الطويل العريض العميق. ولفظة أفعل تقال في أحد الشيئين إذا اشتركا في صفة كان له عليه مزية فيها كقولهم هذا أعلم وأقدر[3].

فإذا كان الطول والعرض والعمق من صفات الجواهر المتركبة وهي جنس واحد فلا معنى لقولنا جوهر لا كالجوهر. وكذلك الكلام في <الــــ>ـجسم لأنه منها يتركب، وإنما يصح ذلك متى عنى بالجسم الاستقلال بالنفس والغنى عن المحل وما جرى مجراه، فالقديم إذا مخالف لما هذا سبيله غير أن ذلك غلط من طريق اللغة لما قصدو<ا> بوصف الجسم ما ذكرناه، دون ما قاله من أنه مستقل بنفسه مستغن عن غيره. وإذا كان ذلك على ما وصفنا فواجب أن نتبعهم في الأسماء وأن نقصد بها فوائدهم متى أردنا التكلم بلغتهم، حتى أننا لو عبرنا بذلك وأردنا بالعبارة غير ما وضعوها له لكنا قد أخطأنا من حيث إن وهمنا السامع أن ممن تعتقد أن القديم ذو طول وعرض، وأن يعتقد فينا أيضا أننا قد ناقضنه فنفينا بقولنا إنه ليس كالأجسام ما أثبتناه بقولنا إنه جسم.

ولذلك قلنا إن معنى قول القائل في الجسم أنه ليس كالأجسام يؤول إلى أنه طويل ليس بطويل، عريض ليس بعريض، وليس في قولنا شيء لا كالأشياء مناقضة من حيث إن تسمية الشيء شيئا لا يجرى عليه تخصيصا وتجنيسا ، بل يفيد كونه معلوما. وإذا كانت المعلومات مختلفة فبعضها مخالف لبعض. فتسميته تعالى شيئا يفيد كونه معلوما ومخالفته لها أجمع كمخالفة بعضها

---

[1] يمكن ان تكون : نای

[2] العبري : זה גדול מזה או יאמ' זה עב מזה או יאמ' זה ארוך מזה : هذا اكبر من هذا او يقال هذا أسمك من هذا او يقال هذا اطول من هذا

[3] العبري ناقص

لبعض. يبين ذلك أن السواد شيء معلوم وهو مخالف لسائر المعلومات، وإذا صح في السواد أن يقال إنه شيء لا كالأشياء، فبأن يصح ذلك في القديم أولى، لكن السواد لا أمثال من جنسه. ففي التحقيق الجزء منه ليس بمخالف لسائر المعلومات ، لما كان مثلا لما هو من جنسه. فنحن إذا قلنا إن السواد شيء لا كالأشياء نريد به جنسه[1] لأنه لا كالأجناس. والقديم فلا مثل له ولا جنس ، بل هو واحد لا ثان له. فقد بان لك أنه لا مناقضة في وصفه بأنه شيء لا كالأشياء.

12 - باب في نفي الرؤية عنه تعالى

لا يصح أن يرى القديم مع أنه تعالى غير جسم حسب ما بينّا، لما كنا لا نرى إلا ما يقابلنا أو أن يكون في حكم المقابل، بأن نقابل المرآة المقابلة لأبصارنا فنرى وجوهنا وإن لم تقابلنا في التحقيق. ونرى ما يحل في وجوهنا من الألوان عند مقابلة المرآة لها. وما يحل في الأجسام المقابلة لعيوننا لما كانت في حكم المقابل[2]. وذلك لحاجتنا فيما نراه إلى انفصال شعاع من أبصارنا حصوله بحيث ليس بينه وبين المرأى ساتر وما جرى مجراه. ولذلك يستحيل أن نراه عند تغميض العين ويصح مع فتحها. وإذا خرج عن مقابلتها بالنقلة يمنة ويسرة افتقرنا إلى التحول نحوه، على حد لو كانت المقابلة شرطا في رؤيته لم تزد الحال. فالقديم إذا لم يكن جسما لم يصح أن يكون مقابلا. وإذا لم يكن مما يحل لم يصح أن يكون حكمه حكم المقابل وفي ذلك استحالة رؤيتنا إياه.

---

[1] قبل الكلمة لأنه يوجد لا ، ويبدو أنها ممسوحة ، العبري: מין לא כמו המינים הנשארים : يعني جنس ليس (كبقية الأجناس) كالأجناس الأخرى

[2] إعادة صياغة ، وفي العبري : ואשר ירכב בגופות אשר הם מול עינינו למען היותו במשפט אשר הוא מול עינינו והם האפעים כמו השחרות והלבנות כי לא נראה אותם אם לא ירכבו על הגופות וכאשר יעלו וירכבו על הגופות נראה אותם כי הגופות הם אשר מולינו והאפעים במשפט אשר הוא מולינו : والذي يحل في الأجسام التي أمام أعيننا بسبب كونه في حكم الذي هو مقابل أعيننا وهي العدم مثل السواد والأبيض لأننا لا نراها إن كانت تحل في الأجسام وعندما تصعد وتحل في الأجسام يبدو أنها لأن الأجسام هي التي مقابلنا والعدم في الحكم الذي هو مقابلنا

واعلم أنه قد يسأل على هذه الدلالة وعلى ما نذكره من الدلالة الأخرى سؤال بأن يقال إنه يرى نفسه. والغرض بطلان ما ذهب إليه المخالف من أن الملائكة تراه تعالى ومن أنه يري نفسه لمن يشاء ويحب، وأن المشابين يرونه في الأخرة[1]. وسنبيّن الجواب عنه فيما بعد. فإن قال إنكم قد جوزتم رؤية السواد لو وجد لا في محل مع ارتفاع حكم المقابلة مع ما فيه من الخلاف بين الشيوخ. وذلك يبطل ما جعلتموه من حكم المقابلة شرطا في رؤيته. قيل له إن السواد محال وجوده لا في محل. وما ذكرناه منْ ذلك فهو على سبيل التقدير من غير تحقيق. وما هذا سبيله لا يعترض ما ذكرناه من الدلالة لأن ذلك أمر ثابت. ولو كان السواد يوجد لا في محل وجوزنا رؤيته لم يجز <أن> نستدل بما ذكرناه على نفي رؤيته تعالى لما في ذلك من المناقضة، ولما جاز أن يجرى ما ذكرناه على سنن واحد. ولأنه لو كان ذلك دلالة على أن من شرط الرؤية المقابلة ما زادت الحال من حيث إن ذلك يؤدى إلى تناقض الأدلة. يبين ذلك أننا لما علمنا أننا نرى اللون وإن لم[2] يكن مقابلا لم يجز أن نشترط في الرؤية مجرد المقابلة ولو ذكرنا المقابلة فقط مع قولنا إن اللون يرى وإن لم يقابل لكنا قد ناقضنا. فكذلك الكلام لو رأينا اللون لا في محل.

ومما يدل أيضا على أن القديم لا يرى ، هو أن كلما يصح أن يرى واجب أن يرى ، إذا كانت آلة الرؤية سالمة وكانت الموانع مرتفعة، ولولا ذلك لم يجز أن نكون على ثقة[3] من أن لا فيل بحضرتنا[4]. وتجويز ذلك يؤدي إلى الشك في المشاهدات بأن نجوز أن الذى رأيناه صغيرا هو في نفسه كبيرا، لكنا رأيناه بعضه[5]، والأمرد ألحالكن رأينا وجهه دون لحيته، وإذا بطل ذلك فواجب أن

---

[1] العبري أضاف : וזה דעת הגויים והערלים והרבונים יאמרו כי הצדיקים יראו אותו לעתיד לבוא בגן עדן : وهذا راي الأمميين والقلف ويقول الربانون أن الأبرار يرونه في المستقبل قائما في جنة عدن

[2] في المخطوط وألم

[3] في المخطوط : ثقت

[4] العبري أضاف: ואנחנו לא נראה אותו : ونحن لا نراه

[5] العبري أضاف :ומקצתו לא ראינו : ومن بعضه لم نره

تكون الموانع معقولة وواجب أن نقطع على أن البصير يرى ما حضره وبذلك بـان مـن الضـرير. وفـي ذلك بطـلان قـول أصـحاب الإدراك الذين يقولـون إننـا ندرك بإدراك يفعله الله فينا. ولو كان ما ذكروه في الإدراك صحيحا لجوزنا كونه تعالى مدركا ولكان لا يمتنع أن يفعله فينا في الآخرة من دون الدنيا غير أن ذلك يؤدي إلى الجهالات كما ذكرنا.

والكلام من تجويز مـانع غير معقول كمثل[٤]. فلذلك حصرنا الموانـع وبيّنّا أنها مرتفعة عنه تعالى. فلو كان مما يُرى لوجب أن نراه، لأن حالتنا في سلامة البصر في كل الأوقات على سواء فمحال أن يختص برؤيته بصير دون بصير وفي وقت دون وقت. والموانع فهي القرب المفرط ، والبعد المفرط ، والمجاب والرقة واللطافة ، وأن يكون المرأي في خلاف جهة أبصارنا. وكل ذلك من صفات الأجسام. وقد بيّنّا أنه تعالى ليس بجسم. فأما رؤية الأنبياء للملائكة من دوننا مع اشتراكنا في سلامة البصر فإن المانع من رؤيتنا إياهم معقول، وقد عددناه من جملة الموانع وهو الرقة.

ولذلك يحتاج النبي إلى زيادة شعاع يبطل لأجله حكم هذا المانع. والكلام فيما يلطف كالكلام في ذلك. ولذلك رأى الحاد النظر ما بعد كالهلـ<ا>ل وغيره ،فمن زيد شعاعا صح أن يرى . كما أنه من زيد قدرا صح أن يفعل ما تعذر على الأضعف فعله. وكما أنه لو تزايدت قدرنا[٥] إلى ما لانهاية له <لا > يصح أن نفعل الأجسام. فكذلك لو زاد شعاعنا إلى ما لا غاية، لم يصح أن نرى القديم لما لم يكن لطيفا ولا رقيقا كالملائكة ولا بعيدا كالهلـ<ا>ل، وما وراء ظهورنا فبالتحويل إليه نراه. فهو سبحانه غير مختص بجهة ولا بيننا وبينه حجاب فيزول فرؤيته إذًا محال.

فأما كونه رائيا لنفسه فمحال أيضا من حيث إنه كان يجب أن نراه لأن المرأي كالمعلوم في أنه له يختص برأي دون آخر. فحكمه مفارقا للمقدور لما كان من حق القادر صحة أن يؤثر في مقدوره وأن يجعله على صفة ولاه لم

---

[٤] هكذا العبري ناقص

[٥] هكذا ويمكن أن تكون بسبيل أو ربما قدر<تـ>نا

يكن عليها، فاستحال حصول التا<ثـ>ير فيه من القادرين لما في ذلك من كونه موجودا معدوما.

والعالم قد يعلم معلومه مع استحالة أن يؤثر فيه على وجه من الوجوه. وكذلك الكلام في المريد . فلذلك صح أن نعلم معلوم غيرنا وأن نريد مراده وأن نرى ما نراه. فلو كان تعالى مرئيا لكان حكمه حكم سائر المرئيات في أنه لا يختص برأي، وليس له أن يقول إن العلم قد يؤثر في معلومه فيقع به محكما فيجب أن يجري مجرى المقدور لأن تأثير العالم في معلومه في التحقيق يرجع إلى كونه قادرا إذ كان إحكامه يتبع حدوثه ، غير أن كونه عالما شرط في صحة أحكامه. ولذلك تعذر عليه إيقاعه محكما إذا لم يكن عالما، فإذا كان حدوثه متعلقا بالقادر فما يتبع الحدوث حكمه هذا الحكم. فلذلك لم يقع مقدور غيرنا بنا محكما وإن كنا به عالمين.

وكذلك وقوع الفعل على وجه دون وجه بالإرادة يتبع حدوثه. وصار كون القادر مريدا شرطا في ذلك وإلا فالتأثير في التحقيق يرجع إلى كونه قادرا. ولذلك كانت صفاته هي المؤثرة في صفات الفعل دون صفات غيره. فالرأي لم يؤثر في المرئي ولا يقع به علي صفة. فالشبهة فيه أبعد لنا لم يمكن أن يقال فيه أنه شرط كما قلنا ذلك في كون العالم عالما. فليس بأن يراه بعض البصراء أولى من بعض إذا تساوت أحوالهم في حال الموانع . وقد بينًا أنه لا مانع من رؤيته تعالى. فلو كان مرئيا لوجب أن نراه. فهذه الجملة قد كشفت لك أنه يستحيل أن يراه أي راء أشرت إليه[٤]. وصار ذلك بالعكس من كونه معلوما. إذ كان يصح أن يعلمه كل عالم فيعلم نفسه ونعلمه نحن على حد ما يعلم نفسه من غير مزيه وقد كان بعضهم يذهب إلى أنه تعالى بنفسه أعلم من الملائكة والنبي وسائر الأحياء وربما نبيّن من بعد فساد هذا القول.

---

[٤] العبري أضاف : مما الذي قالوا به الأمميون والخلف والربانين بأن يهوة تعالى اسمه يروه في المستقبل حاضرا لأن أريناه مباحثات أقوالنا .

13- 14- باب في كونه تعالى واحدا لا ثان له

مرادنا بذلك أولا أنه سبحانه مختص بما وجب له من الصفات المذكورة فلا يشـحـا>ركه فيها سواه، فصلا بينه وبين واحد الجنس الذى يشاركه في صفاته الراجعة إلى ذاته ما لا نهاية له، فضلا عن عدد محصور[1]. وواحد قد يكون من أسماء الجمل كقولنا إنسان واحد وثوب واحد. وهو في التحقيق ذو أبعاض يصح عليها العدد. وأقل قليل الأعداد وابتدائه هو الواحد. فنحن بما قدمنا من إثبات صانع قد أثبتناه واحدا بمعنى ابتداء العدد[2]، حتى لو كان حكمه حكم الواحد من السواد والجوهر وما جرى مجراهما لصح أن نثني بما هو من جنسه ونثلث[3]. وإنما الغرض ها هنا ما ذكرناه من أنه لا شريك له فيما وجب له من صفاته، فبيّنا في باب نفي الشبيه أنه مخالف لسائر ما عقلناه من الموجودات المعقولة فيما بيّنا. وجوزنا كون قديم ثان يشاركه في صفاته إلى أن يكشف لنا النظر عن نفي ذلك. فنظرنا في هذا الباب بعد إحكام ذلك هناك وشكنا فيه لانتقض[4] ما تقدم.

---

(1) العبري أضاف : פראפראזה ב - ע : יע ' כי החתיכה היא אחת מן המין ויתחברו עמה הדומין לה ממונה בסיפורי עצמה , יע' סיפור העקר אשר למענו תקרא חתיכה וגם בעסוק תתחבר עמה עד לאין סוף כל שכן בדבר אחד אשר יהיה לו סוף : يعني قطعة واحدة من النوع وتجمع معها المشابه لها منه في القصص ذاتها ، يعني قصة الأصل الذي من اجله تسمى قطعة وايضا في عمل الجمع معها إلى ما لانهاية طالما أن في أمر واحد يكون له نهاية .

(2) العبري أضاف כי בתחלת לא נדע אם הוא אחד או יותר ולכן נאמר כי הוא אחד כמו תחלת המספר : في البداية لا نعلم إن كان هو واحدا أو أكثر ولذلك نقول إنه واحد مثل بداية العدد

(3) العبري أضاف : וגם רביעי : وأيضا رابع

(4) هكذا لكن العبري: לא יתרץ ואולי צ"ל לא יתקל : لم يدمر وربما يجب أن يكون لا ينقتل

والذى يدل على نفي قديم معه تعالى هو أنه لو كان معه قديم لوجب أن يكون قادرا لمشاركته إياه في أخص أوصافه من وجوب وجوده فيما لم يزل. وهذه الصفة قد بينّا من قبل أنها مقتضى صفة ذاته وأن حكمها حكم كونه قادرا عالما حيا. فما[1] شاركه فيها فواجب أن يشاركه في صفة ذاته. وواجب أن تقتضي فيه ما اقتضته في الآخر من وجوب كونه قادرا عالما حيا. فيجب أن يكون كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له لاستحالة كون إحداهما قادرا بقدرة مع كون الآخر قادرا لما هو عليه في ذاته. وقد علمنا في الشاهد أن القادرين من حيث كانا قادرين وجب فيهما صفة التمانع، لأن حقيقة ذلك يعود إلى أن أحدهما يقدر على ضد ما يقدر عليه الآخر فإذا صحت الممانعة بينهما صح تقدير وقوعها، وإن لم تقع. وذلك يؤدى إلى ضعفهما أو ضعف أحدهما بأن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه فوقوع ما أراده يستحيل لتضاده. وليس بعد ذلك إلا أحد وجهين، إما أن يمتنع الفعل عليهما ، أو أن يمتنع على أحدهما ولا ثالث. وامتناعه عليهما يقتضى ضعفهما. ووقوع مراد أحدهما يقتضى ضعف من لم يقع مراده ، فلا معه بد إذن بامتناعهما من الممانعة والمغالبة حسب قول بعضهم أن حكمتهما تمنعهما من ذلك[2]. لأننا لم نبن دلالتنا على وقوع الممانعة بل على صحتها. يبين ذلك أننا نعلم من حال زيد والأسد أنهما لو تمانعا لوقع مراد الأسد دونه وأن ذلك يوجب ضعفه وكون الأسد أقدر منه وإن لم يتمانعا.

وقول بعضهم أنهما إذا كانا قادرين على ما لا نهاية لا يصح[3] أن يتمانعا فلا يثبت ما ذكرتم من أن الفعل يمتنع عليهما أو على أحدهما من حيث إن ما لا نهاية له مما قدر عليه أحدهما حكمه حكم ما لا نهاية له مما قدر عليه الآخر لا يصح أيضا لأن أكثر ما ذكره في ذلك أن لا يكون لتعذر الفعل عليهما وجه معقول، فإما تعذرت عليهما أو على إحداهما فلا شبهة فيه، فكأنه جاء إلى ما

---

(1) هكذا لكن العبري: יאשר ואולי צ"ל פמן : يسعد وربما يجب أن يكون فمن .

(2) العبري أضاف : למען כי אנו נאמר כי תתכן עליהן המניעה : لأننا نقول أن يحتمل عليهم المنع

(3) المخطوط به عطب والتكرار طبقا للعبري : לא יתכן : لا يمكن

سميناه تمانع وممانعة منعنا من التسمية فقط ومن إطلاق العبارة دون المعنى يبين ذلك أننا نرد السؤال عليه على سبيل التقدير بأن نقول له أخبرنا إذا أراد أحدهما تحريك الجسم والأخر تسكينه إيقاع ما أرداه جميعا، فلابد من لا. فنقول له أيقع مراد أحدهما دون الآخر فلابد من لا. فنقول له[1] فإذا لم يقع مرادهما ولا مراد أحدهما أفليس قد ارتفع مراد كل واحد منهما لمكان أن الآخر أراد ضد ما أراده صاحبه، فلابد له من نعم. فيقال له فهل تعقل من حال المتمانعين بها بيننا المتجانبين حبلا وقد تساوت قدرهما ولا فضل لأحدهما[2] على الآخر من وقوف الحبل بينهما فلا ينجذب إلى أحدهما في الدلالة على ضعفهما إلى[3] ما نحن بسبيله من حال القديمين . ولئن جاز أن يقال في القديمين مع تعذر الفعل عليهما على الوجه الذى بينّا أن ذلك غير دال على ضعفهما، ليجوزنّ أن يقال مثل ذلك في المتجانبين حبلا وحالهما ما ذكرناه.

واعلم أن التمانع في التحقيق إنما صح بين القادرين في الشاهد لكونهما قادرين بقدر تزيد قدر<ة> أحدهما على الآخر فيغلب الأقدر لمن قلت قدرته، أو تتساوى وتنحصر فلا يصح من أحدهما أن يفعل أزيد مما حاوله الآخر فيتعذر الفعل على كليهما لهذا الوجه. ولهذا لو زيد قدرا حتى فعل أزيد مما فعل الآخر لوقع ما حاوله دون فعل الآخر. وما لا نهاية له لا يصح فيه التزايد، فلذلك قلنا إنه لو كان مع القديم تعالى ثان لوجب من حيث كانا قادرين[4] صحة أن يتمانعا وأن يتغالبا لأن ذلك حكم كونهما قادرين، ومن حيث كانا قادرين لأنفسهما وجب أن يستحيل ذلك، وهذا مناقضة كما ترى إذ كانت القسمة التي ذكرناها لا بد منها فيهما من حيث كانا قادرين، فحكمها إذًا حكم كل قادرين حاول أحدهما ضد ما حاوله الآخر، فأما الكلام في أن إرادة أحدهما هي إرادة الآخر، من حيث إنها

---

(1) من الكلمة "أيقع" حتى "له وجدت" في الهوامش وفي المخطوط "له"

(2) المخطوط به عطب ، العبري : ואין יתרון לאחד משניהם : ولا أفضلية لأحد منهما

(3) في المخطوط الا

(4) من الكلمة "صحة" حتى "حيث" وجد في الهامش ، الكلمات الثلاثة التالية متكررة طبقا لاستنساخ الكلمات من " حيث كانا قادرين"

إذا وجدت لا في محل فحكمها مع كل واحد منهما كحكمها مع صاحبه. فإن ذكر الإرادة في هذا الباب تقريب كشفنا بذكره حال الممانعة والإرادات فتابعة للدواعي فأنت إذا قلت إن أحدهما يحاول ضد ما يحاوله الآخر فتختلف دواعيهما صحت الممانعة وإن لم نذكر الإرادة .

دليل آخر. وهو أن الصفات المتعلق<ة>[1] بالأغيار إذا رجعت إلى النفس وجب كون المتعلق واحدا إذا تماثلت الذاتان، وإنما يتغير المتعلق إن كانا مختلفين[2]. ولذلك اختلف العلمان إذا تغاير معلومهما.وقلنا إن القدرتين لو تماثلتا لوجب كون مقدور إحديهما مقدورا للأخرى، والقديم يتعلق لما هو عليه بمق<د>وره ، كما أن القدرة تتعلق به. لذلك فمن حق القديم المماثل له تعالى أن يكون قادرا على مقدوره . وفي ذلك استحالة كون تغايرهما معقولا .

وذلك أن الغيرين إنما يصح أن يعقل تغايرهما بأن يعلم لأحدهما صفة أو ما جرى مجراها يختص بها من دون الآخر. ولذلك جعل بعضهم حد الغيرين ما صح وجود أحدهما مع عدم الآخر، ولذلك قلنا في الجزئين من السواد الموجودين في المحل الواحد أنه قد كان يصح أن يوجد أحدهما مع بقاء الآخر معدوما. ولذلك لم نجوز في شيئين أن لا يوجدا إلا معا وألا يعدما إلا معا ، حتى أننا لما ضممنا الجوهر بالكون صححنا وجود الجوهر مع عدم كل كون نشير إليه بأن يوجد فيه ضده . فإثبات قديمين مقدورهما واحد وإرادتهما واحدة ولا صفة لأحدهما إلا والآخر على مثلها يجري مجرى إثباتهما شيئا واحد فلا يعقل تغايرهما ، فكيف أثبتناهما والحال هذه شيئين أولى من ثلاثة إلى ما لا نهاية.

يبين ذلك أننا لو أثبتناهما ثلاثة لكان لنا بد من أن يعقل للثلاثة صفة أو حكم يختص به دونهما . فحينئذ كان يصح إثباته ثلاثا . والكلام في الرابع كالكلام

---

[1] العبري :הספורים התלויים בדברים אחרים אם ישובו אל הנפש יחייב שיהיה התלוי אחד אם יהיו דומים שני הדברים : القصص المرتبطة بأقوال أخرى إن يعودوا إلى النفس يجب أن يكون الربط واحدا إن تشابه القولين

[2] وجدت الكلمة في صيغة المذكر وهذا النص حولها إلى مؤنث ، كانتا مختلفتين بالنسب إلى الذاتان

فيه. فمن حق الأول أن يختص بصفة ليست للثاني وليست للثالث. ومن حق الثاني أن يختص بصفة ليست لهما. ويجب في الثالث مثل ذلك حتى يختص بصفة ليست للأول ولا للثاني .

وقد بينّا أن تماثلهما يوجب قدر مقدورهما واحدا فلو أثبتنا معه قديما ثانيا لكان الأمر في إثباته كنفيه من حيث إنه لا يعقل إثباته. وأقوى ما يسأل على هذا أن يقال إنهما يفترقان في الداعي في بعض الأوقات على بعض الوجوه فيعقل تغايرهما به إذ كان العلم بحسن الفعل قد يدعو أحد العالمين دون الآخر. وإذ كان العلم بحسن الفعل قد يدعو العالم في وقت، ولا يدعو في ثانية والحال واحد [٤].

ولذلك خلق الله العالم في الوقت المعين دون ما قبله، وخلقه دون ما زاد عليه ، فلا يمتنع أن يكونا عالمين لأنفسهما . فيدعو علم أحدهما بحسن الفعل إليه من دون الآخر فيعقل تغايرهما لذلك. والجواب أننا إنما نعلم اختصاص الدعوى في التأخير وفي كونه داعيا بأحد القادرين مع اشتراكهما فيه بأن يظهر لنا مطاوعته له دون الآخر. فيقصد أحدهما إرشاد الضال وحاله معهما على سواء ولا يقصده الآخر. وصار ذلك طريقا إلى العلم بأن الفعل وقع من أحدهما دون الآخر فحينئذ نعلم أن الداعي وإن كان هو العلم بحسن ذلك اقتضى في أحدهما ما لم يقتض في الآخر من غير تعليل ذلك بوجه ، ولا أمكنّا الإشارة إلى أمر لأجله أرشد هذا دون ذاك . والحال فيما نحن بسبيله مفارقة لما سألت عنه ، إذ كان تماثلهما يقتضي كون قصد أحدهما قصدا للآخر ، وفعل أحدهما هو فعل للآخر والعلم بحسنه كعلم الآخر، فالحال إذا مفترقة.

إلا ترى أنه لا يمكنّا أن نقول إن داعي هذا إلى الفعل كان من دون ذاك والحال هذا ، كما يمكن هذا في الشاهد إذ كان أحد العالمين وقع إرشاده بحسب قصده، بل ربما ظهر من الآخر كراهة ذلك مع اشتراكهما في العلم بحسبه. فتمييز أحدهما بالدعوى ممكن لما كان الفعل واقعا من أحدهما دون الآخر وفعل أحد القديمين هو بعينه فعل للآخر ، فالتمييز إذا غير ممكن. وليس له أن يقول

---

[٤] العبري مختصرة تماما

إن الفعل هو فعل لمن اختص بالداعي كقولنا ذلك في الشاهد، من حيث إن حقيقة الفاعل من وجد[1] من جهته ما كان قادرا عليه، فإذا كنّا قد بيّنا أن كليهما قادرين علي فليس أحدهما بأن يكون فاعلا له أولى من الأخر فالاختصاص إذا مرتفع . وليس يمكنه أن يقول إن أحدهما محمول على الفعل إذ كان غيره يدخله فيه فهو يختص بمن دعاه الداع إليه. وذلك أن المحمول فيما بيّنا له إلى الفعل داع يتبع داعي الحامل ، فداعيهما متغاير وفعلهما متغاير [2] ، وأحد القديمين على قولك لا داعي له. وبذلك ميزت أحدهما من الأخر ، فالحال فيهما إذن خلاف ما عقل في الشاهد وفي ذلك نقض حقيقة تغايرهما.

واعلم أننا قد بيّنا في كتاب التمييز غناء المكلف عن النظر في كونه سبحانه حيا مدركا موجودا قديما ونفي الرؤية عنه ونفي ثان ، وأن الذي لابد منه العلم بكونه قادرا عالما واستحقاقه ذلك على سبيل الوجوب فلا ينتصر . وإنه مخالف لسائر الحوادث ومع علمه بالعدل يصح أن يعرف الشرع فيخبره الرسول بجميع ما ذكرناه فيعلمه سمعا . ولذلك صح أن يكون قول الرسول عليه السلام:" اسمع يا إسرائيل " وتمامه دليلا على كونه تعالى واحدا. فاختصرنا هذه الأبواب في ذلك الكتاب وبيّناها ها هنا وبسطناها لتكون الفائدة أعظم وأكمل. وأرى حذف الكلام مفصلا على المنانية والديصانية والمجوس والنصارى لأن ما تقدم من كلامنا يسقط أقوالهم [3] . إذا كان كلام النصارى

---

[1] العبري:אם : إذا

[2] العبري: ולא שיאמר כי האחד הוא החופץ והאחר עושה בלא חפץ , כאנוס ומוברך כי זולתו יכניסו בו , והוא המעש מוסגל במה שהמשיכו ההגמרה אליו , והאחר נשוא אליו על כרחו , וזה הנשואי בינו לו אל המעש משיכה ילך אחריו הגמרת הנושא והגמרת שניהם מחולפת ומעשיהן מחולפין : ولا يستطيع أن يقول إن الواحد هو المشتاق والأخر يعمل بلا اشتياق . كالجامع والبائع بأن غيره يدخله إليه وهو الصانع القادر بما استمرت النهاية إليه ، والأخر محمول به مجبرا ، وهذا المحمول بيننا لا إلى الفعل استمرار يسير ورائه اتمام المحمول وإتمام كليهما متغيرة وأعمالهن متغيرة .

[3] العبري أضاف: ברמזו ביקצור נמרץ לעיקרים השייכים לכל אחד מהחילוקים האלו: بإشارته باختصار شديد إلى الأسس المنتسبة لكل فرقة من هذه الفرق .

يجري مجرى قول الصفاتية فهم يقولون : إن علم الله لا نصفه بوجود ولا بعدم، ولا بحدوث ولا قدم ، ولا هو الله ولا هو غيره . والنصارى يقولون : إن الأقانيم الثلاثة لا نقول إنه متغايرة ولا نقول إن أحدها هو الآخر. فلا يقولون في إقنوم الابن أنه إقنوم الأب ولا غيره . وكذلك قالوا : ثلاثة أقانيم جوهر واحد إله واحد ، فناقضوا في اللفظ والمعنى . وقد بين المتكلمون أن قولهم لا يصح أن يعتقد . والصفاتية قالوا : إن علم الله صفة. ووصف الصفة يؤدي إلى ما لانهاية . ونحن قد بينّا أن المعلوم لا بد من كونه موجودا أو معدوما . والموجود لابد من كونه قديما أو محدثا ، فلا فصل بين من أوجب هذه القسمة فيما ليس بصفة وسلبها عن الصفة وبين من أثبتها في الصفات ونفاها عن سواها . فلذلك قلنا لهم إن علم الله وقدرته وحياته مع كونها معاني معلومة معقولة على قولهم قد شاركت القديم سبحانه فيما له وجبت قسمته إلى وجود وعدم ، وحدوث وقدم . فإن استحال وصفها بشيء من ذلك فما الفصل بينكم وبين من أحال القسمة فيه ، فلا يوصف بأنه موجود ولا أنه قديم ولا قادر ولا عالم. وفي ذلك نفي القدم والعلم <....>[٤] ناقضوا إذ وصفوا علم الله بأنه علم وميزوه بذلك من القدرة. ووصفوا القدرة بذلك وميزوها من العلم، فبعض وصف الصفة أن أدى إلى ما لا نهاية. فالبعض الآخر حكمه هذا الحكم فينبغي أن نصفها بما تقتضيه القسمة .

وقالو<ا> لهم وما يدريكم أن ها هنا صفات. أهي معلومة لكم وقد دللتم عليها ، فلا بد من نعم. وذلك يوجب وصف الصفة مع امتناعهم من ذلك ؛ فالمناقضة إذا بينه لازمة .وقد التبس حالنا فيما رددنا به على الكلابية على بعض الناس فظن أن الذي ألزمناهم لازم لنا على قولنا بالأحوال. وزعم أنكم غيرتم العبارة. ومعناكم هو معناهم إذ قالوا صفة وقلتم أنتم حال. والأمر بخلاف ما ظن .

---

[٤] سطر أو سطران ممسوحان في نهاية الصفحة ؛ العبري : כל שכן על הכחדת ספורים כי הם מצואים או אפוסים , וזה ממה שלא יוכל אדם לומר כזה הדרך וכבר באר להם כי הם : وأكثر من ذلك اندثرت قصص كانت موجودة أو ملاحم ، وهذا مما لا يقدر إنسان أن يقول مثل هذا الأسلوب وبالفعل وضح لهم بأنهم .

واعلم أن المعنى قد يعقل وتضيق عنه العبارة فيتسع المعبر ويتجوز إطلاق عبارة من حق المخالف أن يتأمل معناها، ولا يعول فينقض كلامنا على ظواهرها. وكذلك فعل فتجده يقول الحال التي لله بكونه عالما هي الله أو هي غيره. وهل الحال التي له بكونه قادرا هي الحال التي له بكونه عالما أو غيرها. فيناظرنا على حد مناظرتنا للكلابية ويوازنا اللفظ .

والفرق بيننا وبينهم هو أن ظاهر عبارتهم اقتضى إثبات ذات معلومة متميزة بالذكر هي العلة في كونه تعالى عالما . وكذلك يقولون لو جاز أن يكون سبحانه عالما لا بعلم لجاز ذلك فيكم . ويقولون أيضا أنه لا يعقل كون العالم عالما إلا بأن يكون له علم. فاحتجنا أن نبين الفصل بيننا وبينه تعالى. وأن الذي لأجله أثبتنا العلم فيما بيننا صحة خروجنا من كوننا عالمين. وأن الصفة إنما تحتاج إلى علة تجب لأجلها إذا كانت متجددة. ووجوب كونه عالما فيما لم يزل يغني عن ذلك . فقولهم إن علم الله لا يقال إنه الله ولا غيره مع ما جعلوه علة في كونه عالما يتناقض. إذ كانوا قد أعطوه معنى الغيرية لتمييزهم إياه بالذكر . فقد حصلت علة علموا من حاله ما لم يعلموه من حال القديم. إذ كان سبحانه معلولا على قولهم . وقولنا في الأحوال بخلاف قولهم لأننا لا نقول إن الحال معلومة . ولو كانت معلومة، لكان لابد من كونها موجودة أو معدومة. وإنما نقول إنه سبحانه معلوم على أحوال. إذ قد ثبت أنه مفارق لمن تعذر عليه الفعل. ولما كان من صح الفعل منه في الشاهد كما فارق من تعذر عليه ذلك قد فارق بعضهم بعضا ، فقد صح الفعل المحكم من قادر دون قادر ، فوجب أن يفارقه فيما يرجع إلى إيقاع المحكم . فلو قلنا إنه سبحانه قد فارق من تعذر عليه الفعل فقط لأوهم ذلك أن الفعل المحكم قد تعذر عليه الفعل. فبينّا أنه مفارقته لمن تعذر عليه المحكم كمفارقته لمن تعذر عليه الفعل أصلا . وبينّا أنه مفارق لمن استحال أن يعلم وأن يقدر من حيث ثبت كونه عالما وقادرا. فلما عقلناه مفارقا من الوجوه المذكورة توسعنا بأن عبرنا عن الفروق المعقولة بأحوال. ولولا ذلك لم يصح أن نعلم الشيء من وجه ...[ز] وأن العلم والجهل لم يتعلقا بأمرين. فصح أن نعلم

[ز] ربما المخطوط ناقص ؛ العبري: ותחסר דעתו ?דעתנו בו מפניהם אחרים כי הידיעה וחסרונה יע' כחוש הידיעה וכן הידיעה היא כיחוש חסרון הדעת והיא הכסלות , אבל

مفارقته لمن يتعذر عليه الفعل قبل علمنا بمفارقته لمن تعذر عليه الفعل المحكم. فليس هناك أحوال نعني بها ما عنوه بقولهم صفات حتى تلزمنا ما ألزمناهم. فإن ك<انو>ا عنوا بذكر الصفات ما عنيناه فهم مصيبون في المعنى ومخطئون في إطلاق العبارة. مصرحون فيها بإثبات ذوات. تعود الحال إلى أنها غير الله. حتى لو عدنا على ما خالفنا في الأحوال وأعقلناه ما عنيناه بذلك ، لم يمكنه أن يعبر عن ذلك العبارات أو ما جرى مجراها . فما هذا سبيله لا يثبت به مذهب ولا يفسد والمعمول على الأدلة.

واعلم أن المنانية والديصانية بقولهم إن النور والضلمة قديمان ليس من باب ما نفينا ثانيا مع الله في شيء. لأن الغرض بذلك نفي قديم يشاركه في مثل صفاته وليس ذلك بمذهب لأحد فيما سمعناه . فقول المنانية بخلافه لأنهم يقولون إن النور حكيم والضلمة سفيهة. هو يفعل الخير بطبعه وهي تفعل الشر بطبعها. ومعلوم أننا ندرك النور والضلمة. فالنور أجزاء بيض البياض حال فيها. والضلمة جواهر سود السواد يحلها . فما تقدم من الدلالة على حدوث الأجسام والأعراض يبطل قولهم . وقد ألزمهم المتكلمون على قولهم الجهالات من قبح الأمر والنهي وسقوط المدح والذم وقبح التوبة وما ذكرناه كاف.

فأما المجوس فمن قولهم إن الشيطان خالق السباع والحيات وما جرى ما جراهما . وقد بينّا الدلالة على أن الجسم لا يجوز أن يفعل جسما. وبينّا أنه تعالى هو المخترع لجميع الأجسام والذي دعا هؤلاء الطوائف إلى هذا الخرف جهلهم بما له تحسن الآلام وتقبح . وسنبين الكلام في ذلك على المجبرة في باب العدل بمعونة الله. فأما قول النصارى لا يعقل إلا في جسمين يختلط أحدهما بصاحبه ويمتزج به فيصيران في حكم الشيء الواحد لاستخالة تمييزهما. ولذلك مثلوا اتحاده تعالى بعيسى باتحاد الماء بالنبيذ والنار بالفحم. فقد بان لك أن هذا من

לא היה יתכן הנה זכר הכסלות ולכן הצרכתי לבארו כמשפט , ודע כי אלה השים:
وتنقص رايه (راينا ؟) به من وجوه أخرى بأن المعرفة والنقص يعنون كشعور المعرفة وأيضا المعرفة هي كشعور نقصان المعرفة وهي الجهل ، لكن ليس من المحتمل هنا ذكر الجهل ولذلك اضطررت أن أبينه كقانون ، واعلم أن هذين مختلفان.

صفات الأجسام. فالتثليث إذن لا يصح لما بينّا من قبل من أن قولنا ثلاثة اسم لعدد بعضه غير بعض مع استحالة كونه تعالى ذا أبعاض. فالتغاير إذن فيه لا يصح لما لم يكن من الجمل . وقد بينّا بطلان قولهم إن إقنوم الأب لا هو أقنوم الابن ولا غيره . وبينّا أن قولهم في ذلك يجري مجرى قول الصفاتية فيما أضافوه إلى الله من العلم والقدرة والحياة. وقولهم في الكلام يجري هذا المجرى . وما قالته النصارى من الاتحاد باطل بما تقدم من أنه تعالى ليس بجسم فتصح عليه المغايرة. وليس بعرض فيصح عليه الحلول . ولو صح عليه الحلول لوجب أن يكون محدثا لأن الحلول تابع للحدوث . وقد بينّا في أول هذا الكتاب ما يدل على صحة ذلك مما حددنا به الحلول، وبينّا حقيقته، وهو وجوده تابع لمحله حتى يجب عدمه بعدمه ويصير في حكم المنتقل في الجهات بحسب انتقاله. وذلك يقتضي أن وجود المحل يصحح وجود ما يحل فيه. وذلك لا يصح في القديم تعالى مع وجوده لم يزل مستغنيا عن سائر الذوات . وقول النصارى في كلام الله قريب من قول الصفاتية. ولذلك جعلوا إقنوم الابن هو كلمته وإقنوم روح القدس حياته. فإذا دللنا على حدوث كلامه بطل ما قاله الفريقان .

15 - باب في أن وصفه تعالى بالكلام يفيد حدوث كلامه من جهته وما يتصل بذلك

اعلم أن حقائق الأوصاف لا يجوز أن تختلف ، بل يجب أن يكون حكم الغائب فيها حكم الشاهد. كما أن حكم بعض البلاد فيها حكم غيره من البلدان . ولذلك لما كانت حقيقة القدر بالشام اختصاص من صح منه الفعل بصفة لأجلها صح منه ، وجب كون حال أهل العراق في ذلك كحالهم. فلم يجز أن يوقعوا هذه التسمية على الجماد والعاجز وهم متكلمون باللغة العربية لما كانت فائدتها فيها ما ذكرنا . ولذلك وجب وصفه تعالى بهذا الوصف لما علمنا وقوع الفعل من جهته. فحكم الحقائق كحكم الأدلة في أنه لا يجوز أن يختلف في شاهد وفي غائب. فلم يجز أن ندل الفعل المحكم على كون فاعله عالما ببغداد دون البصرة . ولذلك دل وقوع الفعل المحكم من جهته تعالى على كونه عالما كدلالته على

أن زيدا عالم. فإذا ثبت هذه الجملة فينبغي أن ننظر فائدة الكلام فيما بينّا وحقيقة المتكلم [1] ووصفه تعالى من ذلك بما تدل عليه الدلالة كفعلنا ذلك في وصفه تعالى بأنه قادر وعالم .

واعلم أن الكلام مدرك وطريق إثباته إدراكه ، وحقيقته أصوات مقطعة وحروف منظومة يصح أن تفيد بالمواضعة، ولو كان معنى غير الصوت. حسب ما ذهب إليه بعضهم ، يوجد مع الصوت لم يمتنع أن يقطع الأصوات على هذا الحد من التقطيع من دون الكلام فلا يكون كلاما أو أن يفعل الكلام من دون الأصوات. وفي بطلان ذلك دلالة على أن الكلام هو ما ذكرناه .

واعلم أن الكلام لا محالة محدث لأن بعضه يتقدم بعضا. والبعض منه يتأخر عما تقدمه. وما هذا سبيله لا يكون إلا محدثا ؛ لأن القديمين لا أول لوجودهما. فمحال أن يتقدم أحدهما الآخر، من حيث إن تأخر ما تأخر يقتضي حدوثه. ومن حق المحدث أن يتأخر عن القديم بأوقات لا تتناهى. فمن حق أحد الحرفين إن كان قديما والثاني محدثا أن يكون ما بينهما من الأوقات لا ينحصر . وقد علمنا أن وجود أحد الحرفين عقيب الآخر فيجب أن يكونا محدثين. ويبين ذلك أن الحروف لابد من أن تتقدم بعضها بعضا حتى يصح أن تفيد. فلو وجدت في وقت[2] لكان قولنا زيد ليس بأن يكون زيدا أولا من يزد.

ولذلك لو تقدمت الياء وتأخرت الزاء ووجد الدال بعدهما لوجب أن يكون يزدا . فيختلف ذلك بحسب المتقدم والمتأخر كما ترى ويتم لأجله الفائدة . ولو كانت الحروف أجمع موجودة في حال واحدة لم يتم شيء من الفوائد ولا أمكنت المواضعة. ولهذا لو صوت الإنسان صوتا ممتدا فلم ينتقل منه إلى خلافه لم يفهم به شيء. وإذا أتى بصوت آخر مخالف له ثم ثلث بما يخالفهما وربع أمكن المواضعة وصحت الفائدة . وأقل ما يصح عليه المواضعة وتتم به الفائدة حرفان على ما تجده مشروحا في كتب العلماء . فكل ذلك يقتضي حدوث الكلام.

---

[1] صفحة 49 تكرر مثل الصفحات 21-30

[2] العبري: בעת אחד : في وقت واحد

فمن أثبت كلاما قديما فقد أثبته على صفة ليست للكلام فيما بينّا. فكأنه أثبت ما ليس بكلام فسماه كلاما. وقوله يجري مجرى من أثبت جسما[1] قديما ونفى عنه ما يدل على حدوثه من الطول والعرض. فما أثبته هو غير جسم في الحقيقة إذ كانت حقيقة الجسم هو هذا على ما بينّاه من قبل. وإذا كان الأمر على ما وصفنا فيجب أن يكون كلام الله أصواتا مقطعة وحروفا منظومة وأن تكون محدثة. كما أن كلامنا محدث. لأنه لا فصل بينهما. وكيف يجوز أن يكون كلام الله قديما والفائدة لا تتم إلا بتقدم بعضه على بعض وتأخر البعض عن بعضه. فهل استفاد أحد بكلام الله شيئا أم لا. فألم يكن أحد استفاد به فما طريق إثباته. ومعلوم أننا نثبت كلام زيد بإدراكنا إياه، وصحة استفادتنا به ما لولاه لم تحصل الفائدة. ولذلك قلنا إنه سبحانه أحدث الكلام بحيث سمعه الرسول عليه السل<ا>م، فأفاده به تعالى ما نفيد زيدا بمخاطبتنا إياه حتى صح أن يستدل عليه السل<ا>م به على مراده تعالى . كما يعلم زيد قصدنا بخطابنا بأن يضطر إلى ذلك[2] أو يظنه. فالفائدة إذا حاصلة على كل حال. ومتى كان الكلام قديما استحالت الفائدة على كل وجه. فإثبات كلام سبحانه[3] على هذا الحد كثباتنا للساكت والأخرس كلاما. وفي بطلان ذلك دليل على حدوث كلامه متى ثبت إنه متكلم .

واعلم أن حقيقة المتكلم ترجع إلى إحداثه الكلام. فذلك جار مجرى وصفه بأنه[4] ضارب وقاتل. يبين ذلك أننا متى علمنا وقوع الكلام بحسب قصد زيد ودواعيه وصفناه بأنه متكلم .كما نفعل ذلك في وصفه بأنه ضارب. عند علمنا بوقوع الضرب من جهته. فذلك لا حقيقة للمتكلم سوى وقوع الكلام من قبله . يبين ذلك أنهم لما اعتقدوا في المصروع أن الغني يتكلم على لسانه لم يصفوه بأنه متكلم، ولا أضافوا الكلام إليه لما لم يعلموا وقوع ذلك بحسب قصده. بل ما

---

[1] في نهاية الصفحة 49 الكلمة ، قديما، التي هي الكلمة الأولى في الصفحة التالية بدلا من أن المخطوط الأصلي يستمر .

[2] وردت في النص دلك

[3] هكذا

[4] الكلمة بأنه مكررة

وجدوه من تخبل عقله صار كالمانع لهم من أن يعلموه مريدا لشيء من الأشياء. وإن كان لا يمتنع كونه مريدا وقاصدا. غير أن دواعيه مفارقة لدواعي العقلاء التي يظهر من إحكامها ما يكون طريقا إلى أن الفعل فعل لهم. فاحتجنا أن نستدل على أنه فاعل لكلامه. وما جرى مجراه بوقوعه بحسب قدره فنجريه مجرى النائم والساهي حسب ما هو مبين في إثبات المحدث.

واعلم أن تعليل الصفة وردها إلى النفس أو إلى علة ، أو ما جرى مجراهما فرفع على كونها معقولة. إذ كانت الأسماء في الحقيقة لا يصح أن تعلل. ولذلك لم نعلل الألقاب من نحو تسمية زيد زيدا. فلا نقول إنه زيد لنفسه أو لعلة كما نقول إن القادر قادر لنفسه إذا كان قديما. وإذا كان محدثا أنه قادر لأجل القدرة الحالة في بعضه ، فوجب تأخر التعليل عن العلم بالصفة. فإذا علمناه صح أن نعلله . وإذا كنا قد بينّا أن علمنا بأن زيدا متكلم هو علم بوقوع الكلام منه فمحال أن نعلل ذلك . وقد ثبت أن الفاعل ليس له بكونه فاعلا صفة، سواء كان فاعلا للكلام أو للضرب أو لغيرهما. من حيث إن إثبات صفة لو قدر نفيهما لكانت الحال واحدة فما هذا سبيله يؤذن بنفي الصفة .

ألا ترى أننا لما أثبتنا للقادر بكونه قادرا صفة لم يكن تقديرنا نفيها بإثباتها بل اختلفت الحال . فقلنا لو لم يكن لمن صح منه الفعل صفة استبد بها. لوجب أن يكون حاله في صحة الفعل كحال من تعذر ذلك عليه فكان لا يصح ذلك منه. ولذلك قلنا إن الحكم طريق إثبات الصفة وكان ما ذكرناه من صحة الفعل حكما معقولا صح لأجله أن تثبت الصفة في واحد وأن تنفي عن آخر ، بحسب ثبوت الحكم وانتفاه. وكذلك الكلام في سائر الصفات . ففاعل الكلام لا صفة له بفعله الكلام. وصار المعقول من وصفه بذلك حدوث الكلام من قبله. فإن عنوا بالصفة التي راموا[*] تعليلها ما نعنيه بوصفه بأنه قادر على إحداث الكلام، فهذا مما لا نخالفهم. فلذلك نقول إنه قادر لنفسه على إحداث الكلام. ونرد هذه الصفة إلى النفس . وهذه الصفة حالها مع الكلام كحالها مع الأجسام. فلذلك نقول إنه

---

[*] وردت الكلمتان هكذا في النص عنو ورامو ، حيث تأثر المؤلف بتصريف الفعل في العبرية (الناقل).

قادر لنفسه على إحداث الأجسام. فمتى قالوا إنه متكلم لنفسه وقصدوا به كونه قادرا فهذا خلاف في <ال>عبارة وغلطهم فيه يرجع إلى اللغة دون المعاني المستنبطة بأدلة العقول.

والظاهر من قول من خالف في حدوث الكلام ممن أثبته متكلما لنفسه أو أثبت كلامه قديما خلاف هذا القول، لأنهم يقولون إنه قادر لنفسه عالم لنفسه متكلم لنفسه فقد أثبتوا له بكونه متكلما صفة سوى كونه قادرا. وكذلك قولهم في كونه مريدا لنفسه. وإن كنا سنبين أن له بكونه مريدا صفة تجب عن علة فحال المريد مفارقة لحال المتكلم على ما سنبين.

وإذا كان الأمر على ما وصفنا فيجب ألا نتشاغل بإسقاط قولهم إنه متكلم لنفسه بأكثر من نفي الصفة. وإن كان الشيوخ قد كلموهم في هذا الباب بأن قالوا لهم إنه كان يجب أن يكون متكلما بسائر ضروب الكلام من صدق وكذب ومدح وذم[*] ومكلما لكل الخلق. وأبطلوا قولهم إنه صادق لنفسه. بأن بينوا لهم أن دليلكم على كونه متكلما لنفسه حكمه مع الصدق والكذب على سواء. فلما كان بأن يكون صادقا أولى من كونه كاذبا. وذلك أن دليلهم على هذا، هو أنه لو لم يكن تعالى متكلما لوجب كونه أخرس أو ساكتا، فأثبتوا له هذه الصفة فيما لم يزل وردوها إلى النفس وجعلوا ضده الخرس والسكوت واح إليهما عليه. فهذا لا يقتضي كونه صادقا دون كونه كاذبا. وإذا لم يجز أن يكون متكلما لنفسه ولم يجز أن يكون متكلما بكلام قديم من حيث إنه لا يعقل كونه كلاما مع قدمه ، بل كونه قديما يحيل كونه معقولا على ما بينّا فواجب أن يكون كلامه محدثا متى ثبت أنه متكلم.

واعلم أنه لا دليل في العقل على كونه متكلما. لأن طريق معرفة صفاته الفعل ، كما أن طريق معرفة المدركات الإدراك والمشاهدة. فكما لا يجوز إثباته المدرك على صفة لا يقتضيها الإدراك بنفسه أو بواسطة. فكذلك لا يجوز إثباته تعالى على صفة لا يقتضيها الفعل بنفسه أو بواسطة. فالفعل يدل على كونه قادرا. وكونه قادرا يدل على كونه حيا. وكون الفعل محكما يدل على كونه

---

[*] وردت في النص كلمة واحدة מדחודם : مدح وذم (الناقل)

عالما. ووقوعه على وجه دون وجه يدل على كونه مريدا. وكونه حيا اقتضى كونه مدركا. وكونه قادرا وعالما اقتضى كونه موجودا ، فلم نثبته على صفة إلا والفعل اقتضاها بنفسه أو بواسطة . ولذلك جعلنا وجوب ما وجب من هذه الصفات في كل الأوقات دلالة على الصفة النفسية المقتضية لما وجب من ذلك على مذهب أبي هاشم .

وبهذه الطريقة أبطلنا قول أصحاب المانية الذين أثبتوا له صفة لا نعقلها يعلمها هو تعالى من نفسه ، حسب قولهم إنه بنفسه أعلم من كل واحد به. فالفعل لا يدل على كونه متكلما بنفسه ولا بواسطة. وأكثر ما يدل الفعل على كونه تعالى قادرا على الكلام لما كان ذلك في مقدورنا . وثبت أنه إنما يكون كلامنا بتقطيعنا ما نفعله من الأصوات حروفا. فكونه قادرا على الأصوات لنفسه يقتضي صحة تقطيعها وجعلها كلاما. فلولا السمع لم نعلم كونه متكلما . ولذلك جاز من طريق العقل أن يقتصر بالمكلفين على ما في عقولهم فلا يبعث رسولا ، وإنما يجب عليه تعالى جعل طريق به يتمكنون من العلم بمصالحهم . ذلك الطريق ليس إلا بعثه رسولا يعرفهم ذلك .

ولو صح في الرسول أن يعلم قصد الله تعالى لم يحتج إلى مخاطبته ، لكن ذلك لا يجوز في زمان التكليف ، فلا بد من أن يخاطبه ليعلم أنه مريد من المكلفين ما قد علم أنه صالح لهم . ولذلك كان ما نسمعه من الرسل عليه السلام حكاية كلامه تعالى. فقولنا في هذا الباب كقولنا في كلام الأمير إذ كان رسوله وحاجبه يسمع كلامه من دوننا فيحكيه لنا ونحن فنسمع كلام الرسول دون كلام الأمير. ومتى وصفنا ما نسمعه من كلام الحاجب بأنه كلام الأمير فهو مجاز . وكذلك القول في كلام رسول الله عليه السلام. وقد بين أنه سمع كلامه من السنا حسب قوله " فناداه من السنا..."(الخروج 3: 4) .

والكلام في أن كلامه تعالى يحتاج إلى محل كحاجة كلامنا إلى ذلك ، فبنى عنه غنى فلذلك حذفناه. وكذلك الكلام في حاجته على بينة مخصوصة وغناه عنها ، إذ كان الكلام الأول لا يخالف بين المتكلمين فيه لأنه من باب ما يختص بالمحل. فحكمه مفارق للإرادة التي حكمها يرجع إلى جملة الحي دون محلها.

فهو بالألوان والطعوم وما جرى مجراها أشبه . ولو جرى مجرى الإرادة في إيجابه صفة للحي حتى يكون للمتكلم بكونه متكلما صفة لم نجره مجرى الألوان وما جرى مجراها. بل كنّا نحتاج إن ننظر فيه نظرا مفردا كما فعلنا ذلك في القدرة والعلم . لكن الحال بخلاف ذلك. لأننا قد بينّا أن المتكلم هو من فعل الكلام كالضرب والقتل. فيجب أن يحتاج إلى محل .

فأما حاجة كلامنا إلى البنية ففيه خلاف. والصحيح أن كلامنا فقط يحتاج إلى بنية دون كلامه تعالى لأمر يرجع إلى القدرة ، فلا بد من تقدم بعضه على بعض من كل فاعل ليكون مفيدا حسب ما تقدم شرح ذلك . ولذلك وجب كونه محدثا. فالدلالة على حدوثه مفارقة للدلالة على حدوث الإرادة على ما سنشرح . وللمريد بكونه مريدا صفة خلاف المتكلم على ما سنبين في الباب الآتي فاعلم ذلك .

16 - باب في الإرادة

اختلف الناس في ذلك. فبعضهم نفى كونه تعالى مريدا في التحقيق ووصفوه بأنه مريد بمعني أن أفعاله واقعة منه لا عن سهو لما كان عالما لنفسه. فلم يثبتوا له صفة زائدة على كونه عالما عند فعله الأفعال. وقولهم في ذلك كقولهم في رد كونه مدركا إلى كونه عالما. وقد بينّا أن له بذلك صفة زائدة فيما تقدم .

ونبين ها هنا أن له بالإرادة أيضا صفة زائدة . قد ثبت أن الفعل يقع منّا على وجه مع صحة وقوعه على خلافه. فلا بد من أمر يخصصه بأحدهما. ذلك الأمر ليس إلا ما يرجع إلى فاعله من الصفة. لأن ذلك الحكم تابع لحدوثه. فينبغي أن يكون المؤثر فيه صفة فاعله فهو جار مجرى أحكام الفعل المؤثر فيه كون الفاعل له عالما . تلك الصفة هي التي من كان عليها سمى مريدا ونحن نجدها من أنفسنا .

وذلك أننا قد نقوم لزيد تعظيما. ونقوم من بين يديه إذا أقبل استخفافا لكراهتنا الاجتماع معه في مجلس. فصار القيام يصح وقوعه تعظيما واستخفافا ، ليس أحد الوجهين أولى من الآخر إلا لأننا نقصد إيقاعه عليه دون سواه . ولذلك لم

يجز أن يدعونا الداعي إلى تعظيمه بالقياس في كون القياس منّا استخفاف[1] لما كان ما دعانا إلى تعظيمه دعانا إلى قصد التعظيم له .

وقد جرى ذلك في تخصيصه الفعل بأحد الوجهين لما صح وقوعه على كل واحد منهما مجرى الكون المخصص للجوهر بأحد المكانين. لكن الجواهر لما احتملت الأعراض صح أن يوجد فيها العلل وتوجب لها الأحكام وذلك مستحيل فيما نفعله لما لم يجز حلول عرض في عرض. فالمؤثر في أحكام الأفعال هي صفات الفاعل لا غير. وكل فعل صح وقوعه على وجهين على سبيل البدل فحال المريد هو المؤثرة فيه. فالسكون يكون سجودا لله من دون الصنم بالإرادة وللصنم من دونه تعالى بهاء. وكذلك يكون الخطاب خبرا ، وخبرا عن واحد دون آخر، وخطابا لزيد دون خالد ، وأمرا دون ما سواه من تهديد وزجر وغيره . وإذا كانت أفعال الله حكمها حكم أفعالنا في أنها واقعة على وجه دون وجه فلابد من كونه مريدا. وذلك في الخطاب ظاهر لأنه قصدنا بالخطاب دون سوانا يوم الموقف وخاطب الرسولين عليهما السلام دون قورح . وأمرهما بأداء الرسالة دونه. وأتى بعبارة يصح أن تكون أمرا وتهديدا. فأراد ما اقتضاه فصار بها أمرا نحو قوله: "تخشى يهوه إلهك وإياه تعبد" وصيغة ذلك كصيغة "اذهبوا فاعبدوا كل واحد أصنامه"(حزقيال 20 : 39) .

وقد قلنا من قبل أن تعليل الصفة فرع على كونها معقولة. وكنا قد بينّا أن للمريد بكونه مريدا منا صفة تؤثر في وقوع الفعل على وجه مخصوص . وكان حال القديم في ذلك كحالنا صح أن نعللها ونقسم وجوه الصفات التي لأجلها تستحق . فنبطل ما يدل الدليل على بطلانه ونثبت من ذلك ما دليل البطلان مرتفع منه . فلهذه الجملة نقول إنه لا يخلو من كونه مريدا للنفس ولكونه حيا وبالأفعال وجب أن يكون مريدا بإرادة. ولم ندخل في القسمة لا للنفس ولا لعلة من حيث إن ذلك نفي والنفي لا يوجب. فالغرض إثبات الوجوه التي لأجلها تستحق الصفات. فالجوهر جوهر لنفسه. والمتحرك متحرك لعلة. والمدرك مدرك لكونه حيا. والمحدث محدث بالفاعل. فلا صفة تجب لموصوف عن أمر

[1] هكذا ويجب أن تكون استخفافا ، عبري : בזיון : احتقار

سوى ما ذكرناه . والذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون تعالى مريدا لنفسه أنه قد ثبت أنه كاره بالدليل الدال على كونه مريدا .

ألا ترى أنه قد نهى وزجر كما أمر ورغب. فيجب أن يكون كارها لما زجر. كما أنه مريد لما أمر به. فلو كان مريدا لنفسه لوجب أن يريد ما كرهه مما نهى عنه. ولو وجب أن يكره ما أراده مما أمر به ، لأنه كان يجب أن يكون كارها أيضا لنفسه . يبين ذلك أنه لما أثبتناه عالما لنفسه أوجبنا كونه عالما بكل معلوم فلم نجوّز كونه جاهلا ببعض المعلومات ولا جوّزنا ثبوت دليل على كونه جاهلا بأمر من الأمور لما استحال أن يعلم الشيء وأن يجهله من وجه واحد. ومعلوم أنه يستحيل أن يريد الشيء وأن يكرهه ، فالحال إذن واحدة .

والطريقة المتداولة في الكتب أنه لو كان مريدا لنفسه لوجب أن يريد كل مراد حتى يريد الضدين من حياة زيد وموته. وأن يريد ما يريده وأن يفعله. لأن القدر على الشيء إذا أراده ولا مانع وجب أن يفعله. وكان يجب أن يكون لم يزل فاعلا لأنه لم يزل مريدا . وقد يعترض ذلك بأن يقال إن كونه مريدا للنفس لا يقتضي كونه مريدا لكل مراد . كما لما كان كونه قادرا للنفس لم يوجب كونه قادرا على كل مقدور. بل مقدوراتنا تختص بنا. فمرادنا يجب أن يختص أيضا بنا كالمقدور . وقد أسقط ذلك بأن بين أن المراد بالمعلوم أشبه منه بالمقدور لصحة كون المراد مرادا للمريدين . كما صح كون المعلوم معلوما لعالمين. فالمقدور مستحيل من قادرين. فإذا كان كونه عالما لا يختص بمعلوم دون معلوم فحاله في كونه مريدا يجب أن تجري هذا المجرى. ولذلك تجد في الكتب أن صفة النفس إذا صحت وجبت. فإذا صح من حيث كان حيا إن يريد كل مراد وأن يعلم كل معلوم فواجب أن يريده وأن يعلمه. وصحة كونه قادرا تتعلق بمقدور دون مقدور من حيث استحال في المقدور الواحد أن يقدر عليه قادران . ولذلك قلنا إن القديم يجب أن يكون قادرا على جميع ما يصح أن يكون مقدورا له. فقيدنا ذلك لما لم يكن[1] كل مقدور صحح[2] أن يقدر عليه حاصلة فواجبنا ما صح دون ما استحال .

---

[1] النفي ناقص في العبري .

[2] ربما يمكن القول صحة كما في أسفل : صحة . حاصلة

وقولنا يجب أن يعلم كل ما يصح أن يكون معلوما من غير تقييد لما كانت الصحة في الكل حاصلة فحال المراد إذن هذه المحال متى كان مريدا لنفسه .

وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون مريدا لكونه حيا من حيث إن حكم كونه حيا مع كونه مريدا وكارها على سواء. وهما صفتان ضدان مصححهما مصحح واحد وهو كونه حيا. فليس كونه مريدا بأن يجب عن كونه حيا بأولى من كونه كارها. ومحال أن يجبى عن ذلك لتضداهما ، بل احتجنا إلى إثبات موجب سوى التحيز . وإنما أمكن رد كونه مدركا إلى كونه حيا لما لم يكن لصفة المدرك ضد. فحال المريد إذن مفارقة للمدرك لما كان لا وقت تجب فيه صفة المريد إلا وقد كان يصح بدلا منها صفة الكاره كصحة كون الجوهر في سائر الجهات على سبيل البدل. فكما لابد من معنى يوجب صفة الكائن[٤] فكذلك لا بد من معنى يوجب صفة المريد .

فكما أننا لم نثبت المعنى في صفة الكائن إلا من بعد أن أبطلنا رجوعها إلى الفاعل وإلى التحيز. كذلك لا نوجبها لمعنى ولا نردها إليه إلا من بعد أن نبين أنها ليست بالفاعل. إذ قد بيّنّا أنها ليست لكونه حيا. وبيّنّا أن كون الحي حيا في تصحيحه كونه مريدا يجري مجرى تصحيح التحيز صفة الكائن . والذي يدل على أن المريد لا يكون مريدا بالأفعال في القديم خصوصا أنه تعالى لا فاعل له. ونحن وإن كان لنا فاعل فمن حيث إن هذه الصفة تحصل في كل البقاء حالنا كحاله في البقاء [٥]، من حيث إن ما بالفاعل يحصل تابعا للحدوث ، كوقوع الفعل محكما وكحصوله على وجه دون وجه .

وقد بيّنّا في أول هذا الكتاب أن الكتابة لا تقع محكمة بفاعلها إلا في حال حدوثها. وأنها إذا بقيت لو رام أن يزيدها إحكاما وأن يحققها لتعذر عليه . وفي ذلك ثبوت الإرادة. لأن واحد فواجب كونه هو الوجه في ثبوت الصفة من حيث

---

[٤] العبـــري أضـــاف: לא היה יתכן שיהיה בזו הפיאה בזולתם , ואם זו הסברה , היא נכונה: ليس من المحتمل أن يكون في ذلك للغير ، وإن كان هذا هو التوضيح ، فإنها صحيحة

[٥] المخطوط يضيف ، حال ، لكنها ممسوحة ويضيف حرفين غير واضحين

إننـا إن لـم [1] نقـل بـذلك لـم يصـح أن نسـتدل علـى شـيء أصـلا، ولبطـل علـم الاستدلال علـى مـا تجد ذلك لنـا مشروحا في كتـاب الاسـتدلال بالشـواهد علـى الغائب .

واعلـم أن الإرادة التـي أثبتناهـا لا تخلـو مـن أن تكـون موجـودة أو معدومـة . وإن كانـت موجـودة لابـد مـن كونهـا قديمـة أو محدثـة فـإذا أبطلنـا كونهـا معدومـة وأبطلنا قدمها وجب أن تكون محدثة. والمعدوم محال أن يوجب لغيره صفة كما استحال تعلقه بغيره على ما مضى بيان ذلك . ولو أراد بإرادة معدومة لو وجب أن يكره بكراهـة معدومـة . فكـان يجـب كونـه مريـدا كارهـا حتـى يكـون مريـدا لجميع المرادات وكارها لجميعها ، ولو وجب أن يجيب القبيح ، ولـو وجب أن يكون مريدا لم يزل. فجميـع مـا أفسدنا بـه كونـه مريـدا لنفسـه هـو قـائم فـي كـون إرادته معدومة. وكذلك الكلام في قدمها لأنه كان يجب لا محالة أن يكون مريدا لم يزل. وكان لا يخلو من حالها إما أن لم تتعلق إلا بمراد واحد وإمـا أن تتعلق بآخر من واحد. فإن تعلقت بأكثر من واحد لم ينحصر تعلقها فيجب أن يريد بهـا ما لا نهاية له كقولهم ذلك فيما أثبتوه من العلم القديم.

ومحال أن يقولـوا إنهـا لا تتعلـق إلا بمـراد واحـد. لعلمنـا أنـه قـد أراد مـرادات كثيرة. فذلك من أدل دلالة علـى حدوثهـا. ولذلك حدثت بحسب دواعيـه[2] . فلمـا كان كونه عالما تعالى بقبح القبيح بل أراد الحسن إذ كانت إرادة الحسن حسنة وإرادة القبيح قبيحة ، فلزمهم على قولهم كونه تعـالى مريدا للقبيح دوننـا. وذلك صفة نقص لا محالة . ولم يكن لهم أن يقولوا إنه إذا لم يكن مريدا بـإرادة يصـح أن يقال فيها أنها تقبح لقبح مراده لا يمتنع أن يريد القبيح . وذلك أن من علمنـاه مريدا للقبيح مؤثرا له ناقص في نفوسنا وإن لم [3] نعلمه مريدا بإرادة. لأن العلم بأن المريد منا بإرادة طريقة الاكتساب فقد يجوز أن نجهله . وما ذكرناه حاصل على كل وجه .

---

[1] في المخطوط ألم

[2] هكذا في المخطوط

[3] في المخطوط ألم مرتان

ولذلك نفصل بين ما نعلمه على طريقة واحدة مريدا للخير ومؤثرا لفعل الجميل وبين من يريد القبيح. فنعظم مريد الخير وإن لم نعلم أنه فعل إرادة كان بها مريدا . فإذا كان من قولنا وقولهم إنه سبحانه يتعالى عن صفات النقص. فيجب أن لا تصفوه بأنه مريد لنفسه ولا بإرادة قديمة وأن تصفوه بأنه مريد بإرادة محدثة يحثها للحسن دون القبيح .

واعلم أن إرادته سبحانه توجد لا في محل لأنه محال أن تحدث فيه لاستحالة كونه جوهرا أو جسما حسبما مضى من الدلالة على ذلك . ولا يجوز أن تحل في غيره لأن ذلك الغير يجب أن يكون حيا. وما يحدث في الحي من الإرادة هي إرادة له كما أن ما يحدث فيه من العلم هو علم له من فعل أي فاعل كان. ولذلك كنا عالمين بالمعلوم الضرورة التي من قبله سبحانه حتى لو أوجد فينا إرادة لوجب أن نكون بها مريدين. فمحال أن يريد تعالى بما يحل فينا من الإرادات فيجب أن توجد بحيث تختص به كاختصاص سائر[1] العلل بمعلولاتها . واختصاصها به تعالى هو أن توجد على وجه يستحيل أن يريد بها مريدا سواه ، وذلك ليس إلا بأن توجد لا في محل .

ألا ترى الأحياء سواه تعالى هم أجسام. والجسم لا يريد إلا بإرادة تحل في قلبه ، فما وجد من ذلك لا في محل ليس بإرادة لجسم أصلا. ومحال أن توجد ولا يريد بها أحد[2] . فأوجب أن يريد هو تعالى بها. فقد صار ذلك وجها في الاختصاص . ولا يصح أن يقال إنها توجد في الجماد . من حيث إن ذلك الجماد يصح أن يكون حيا على بعض الوجوه. فلو كان ما فيه من الإرادة إرادة له تعالى لوجب أن تكون إرادة له سبحانه وإن قارنها وجود الحياة .

وذلك يبطل ما قلناه من أن ما[3] يحل في الحي يجب أن يوجب له الصفة كالموجب لكوننا عالمين . وقد بيّنا في كتاب التمييز أن الذي لا بد منه للمكلف

---

[1] محذوف البعض في المخطوط

[2] العبـــري أضـــاف: ואם לא יחפץ בו אחד בעבור כי אין בו הסגלת אחד בעולם:
وبالعربية وإن لم يريد بها أحد من أجل أن ليس بها تخصيص أحد في العالم

[3] ـ هكذا ويمكن أن تكون بماذا كما في العبري

أن يعلم أن القديم مريد بإرادة يحدثها بحسب دواعيه ، وبه غنى عن أن يعلم استحالة وجودها في الجماد وما جرى مجراه. وإن كنا قد دللنا على ذلك لتكون الفائدة أعظم. فإرادة الله توجد لا في محل لما ذكرناه. والحادث يصح أن يحدث حسنا وقبيحا .

فإذا بيّنّا أنه سبحانه غني بما نذكره من بعد مع ما تقدم مع كونه عالما. نعلم أنه لا يفعل القبيح ولا إرادته لأنها تشاركه في القبح. فلذلك من لم يعلم أنه سبحانه غني لم يسلم له العلم بالعدل ولا أمكنه تنزيهه عن القبيح ووجب أن يجوز عليه الكذب وما جرى مجراه. فلذلك قلنا إن العلم بصحة الشرع يتأخر عن العلم بكل ذلك .

17 - باب في كونه تعالى غنيا وهو أصل في العدل

اعلم أننا بيّنّا أن الحاجة تدعو فعل القبيح. وبيّنّا أنه غني سبحانه مع ما تقدم العلم بكونه عالما بكل المعلومات لم يجز أن يختاره. فعددنا كونه عالما من باب التوحيد لأن ذلك من صفات ذاته. وعددنا هذا من باب العدل لأنه يتعلق بأحكام الأفعال من حيث إنه ليس بكونه غنيا صفة بل المرجع به إلى[ז] نفي الحاجة إلى الانتفاع بما يدرك. فنبين أن من حكم الحاجة الدخول في القبيح ، وأنه إذا استغنى عنه بحسن يسد مسد الحاجة اختير لا محالة وعدل إليه على كل وجه حسب ما نمثل ذلك بالمخير بين صدق وكذب نفعه فيهما على سواء.

والكلام في الإرادة بالأفعال يجعلونه من باب العدل لما ثبت أنه مريد بمراده يفعلها ويصح أن تكون حسنة وقبيحة. فيختار من ذلك الحسن دون ما قبح فلا يريد القبيح من حيث إن إرادته قبيحة . والأولى أن يقال إنه من حيث كان له بكونه مريدا صفة جري(!) مجرى سائر صفاته التي متى جهلناه عليها كان سبحانه معلوما لأنه من وجه آخر ، ولا معتبر بكونها واجبة عن علة يفعلها. لأننا لو قدرنا صحة أن يوجدها غيره لا في محل لوجب أن يكون بها مريدا. فقد جرت مجرى كونه مدركا . فكما أن كونه مدركا من باب التوحيد فلا تحصل له

[ז] العبري: הכחדת הצורך וכחוד תועלת : مما يقلل من الحاجة والمنفعة منفردين

هذه الصفة إلا عند وجود المدرك. فالكلام في الإرادة يجري هذا المجرى لأن وجود المدرك في تيك شرط. ووجود الإرادة في هذه علة فالأمر فيهما يتقارب. فلك أن تجعلها من باب التوحيد لما ذكرناه. ولك أن تجعلها من باب العدل لما حكيناه أولا . فأما الكلام فهو فعله وهو بالعدل أشبه ، غير أنه لما جرى قول المخالفين فيه مجرى قول النصارى في الأقانيم نسقناه عليه. وكذلك فعل بن خالد وغيره ، فلا يختلط عليك الكلام في العدل بالتوحيد .

واعلم أن بعض المتكلمين ذهب إلى أن العلم بكونه سبحانه قادرا لنفسه مع العلم بكونه عالما لنفسه كاف في أنه لا يفعل القبيح . وإلغاء الكلام في نفي الشهوة عنه وأجراها مجرى المستغني[4] بالصدق عن الكذب والنفع فيهما على سواء مع كونه مشتهيا ومحتاجا. فقال إن في مقدوره من الحسن ما يقوم مقام أي قبيح احتاج إليه فهو مستغن به عنه .

وقد ذكر في المحيط أن الحال تشبه في التكليف والألطاف والإثابة والتعظيم من حيث إن الغرض قد يتعلق بالعين فلا يقوم غيره مقامه. فإذا كان ذلك اللطف قبيحا لم يسد الحسن مسده من حيث إن ذلك القبيح هو اللطف لا غير . وقد يدعو الداعي إلى تعظيم ما لا يستحق وهو قبيح وليس في المقدور حسن يسد مسده. وكذلك الكلام في الإثابة فأحوج هذا علماء التوحيد إلى بيان نفي الحاجة عنه ليكون علمه بغناه على كل وجه مع علمه بقبح القبيح يصرفان عن فعله .ولا يمتنع أن يقال إن جواز فعله تعالى اللطف القبيح يقتضي جواز الإجابة من دون الاستحقاق. فلا يصح أن يكون له والحال هذه غرض في التكليف فضلا عن أن يكون له في اللطف غرض يخصه لا يسد الحسم مسده . وهذا إنما يصح على قولنا إنه لا يجوز أن لا يفعل القبيح وأن لا يخل بواجب. فالإثابة تقبح إلا مستحقة وسببها وطريقها التكليف المتقدم. وبفعل اللطف يحصل ما به يستحق الثواب ، فيحصل فيه غرض من حيث إنه طريق إلى المبتغى. فإذا جاز فعل القبيح منه وفعل الثواب ابتداء فأي غرض يعقل في اللطف المذكور .

---

[4] العبري: איש ממנו: رجل منا

فأما تعظيم من لا يستحق وإثباته وإن كان في التعظيم والإثابة غرض لأجله حسن التكليف ، وتكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر [1] . فإن الغرض في ذلك يترتب على أنه يفعل لحسنه. ولما لم يحسن الابتداء به قام التكليف المدخل لذلك في الحسن في أنه يفعل لحسنه مقاما . فإذا كان قبيحا بأن يكون غير مستحق لم يصح أن يقال إن فيه غرضا يخصه. يبين ذلك أننا نعظم من نعلمه مستحقا لذلك لحسنه ولا يخطر ببالنا ما لأجله عظمناه إلا ما له في نفسه من المنزلة ونعظم من لا يستحق خوفا من ضرره وطمعا في نفعه فنظهر ذلك مع إبطاننا خلافه .

فالغرض إذن في هذا ليس في تعظيمه في التحقيق بل هو في إظهار تعظيمه. ولذلك لو طمعنا[2] في <أنه>[3] يحصل لنا منه النفع بإسخافه مع علمنا بأنه مستحق لذلك لكنّا إليه أقرب .

ولذلك[4] لو اندفع عنا ضرره بإسخافه لم نتظاهر بتعظيمه قط. والثواب إنما يكون ثوابا بالتعظيم فهو جار مجراه في الحسن والقبح في الغرض . فقد[5] بان لك أنه لا غرض للقديم سب<حـ>ـانه في القبيح المذكور وأن أغراضه تتم بالحسن وهو قادر من ذلك على ما لا نهاية له. فهذا غاية ما أمكننا به نصرة هذه الطريقة . والطريقة المشهورة أن نبين أنه سبحانه غني على كل وجه .

وقد بيّنّا من قبل أن معنى هذه الصفة يعود إلى نفي. وإنما وصف بها تعالى دون الجماد من حيث كان حيا كما وصف فيما لم يزل بأنه سميع وإن لم يكن هناك مسموع لما كان حيا الآفات عنه مترفعة . وكان من حق من كانت هذه حاله وجوب سماعه المسموع إذا وجد. فكذلك لما كان من شأن الحي فيما بيّنّا أن

---

[1] فعر في المخطوط ؛ العبري: ולא יעשה לעולם ציוויו ולא ימנע מן הזהרתו יכשר שיצווהו: لا ينفذ أوامره مطلقا ولا يمنع من تحذيره يناسب ما يأمر به

[2] العبري: ידענו או העברנו ואולי זה יותר טוב : عرفنا أو مضينا وربما هذا أكثر حسنا

[3] فجوة في المخطوط

[4] العبري: וכן: وبالعربية وكذلك

[5] العبري: וזה ביארו ... יהיה זה רע , והטקסט שונה מהערבית: وهذا تفسيره ... يكون هذا شر ، والنص مختلف عن العربية

يغتذي فيثبت كونه حيا لمكان اغتذائه صار ذلك وجها في قولنا بحاجته إلى الغذاء. فمتى بين فيه تعالى أنه يجب كونه حيا على سبيل الدوام من غير غذاء وما جرى مجراه ، خالفت حاله في ذلك حالة الحي منا فوصف بأنه غني لهذه الفائدة المعقولة. فالجماد لا يجري هذا المجرى فلم يكن لوصفنا إياه بالغنى معنى. فنحتاج أن نبين معنى الحاجة لأن العلم بنفيها عمن ننفيها عنه فرفع على العلم بها حيث ثبتت. ولذلك لم يجز أن نعلم أن الجماد غير قادر إلا لما علمنا أن زيدا قادر .

واعلم أن الحاجة هي الانتفاع بالمدرك أو الهرب عنه والاحتيال في أن لا يدرك. وذلك من أحكام الشهوة والنفور، فننتفع بإدراك ما نشتهيه من المأكول والمشروب وغيرهما وتنفر أنفسنا عن تناول الصبر وما يتولد عن التقطيع في أجسامنا، فنحتاج إلى أن نهرب من الأسد ونحتال في أن لا يحصل منه ما نستضر بإدراكه من أكله لحومنا .

وكذلك الكلام في هرب الطفل عن شرب الدواء وما جرى مجراه لما نفرت نفسه عنه. ونحرص ونجتهد في أن يحصل لنا الخبيص فنلتذ بتناوله لما اشتهيناه. هذا الذي عنيناه بأن التي منا يحتاج إلى الغذاء وما جرى مجراه . فالدليل على أن القديم حاله ليست هذه الحال أنه لو كان محتاجا إلى إدراك المدركات لوجب أن يكون مشتهيا. فكان لا يخلو أن يكون كذلك إما لنفسه وإما لكونه حيا كقولنا ذلك في كونه مدركا ، وأما للشهوة . فلو كان لنفسه كذلك لوجب أن يدعوه ذلك فيما لم يزل إلى خلق المشتهى ، فكان لا يتقدم مشتهاه إلا بوقت محصور وذلك ينقض قدمه.

يبين ما ذكرناه أن قبل خلقه المشتهي بوقت كان مشتهيا. وهو قادر على إيجاده ولا مانع فمحال أن لا يتقدمه إذ إمكان تقديمه حاصل والكلام فيما قبل ذلك الوقت بوقت كالكلام فيه ، فلا ينتهي ذلك إلى حال كان تقديمه مستحيلا. وذلك يوجب ما ذكرناه من أنه لم يتقدم ما أحدثه من المشتهى إلا بوقت واحد.

ومن حق القديم أن يتقدم كل الحوادث بأوقات لا تتناه[1] . والكلام في كونه مشتهيا بشهوة يجري[2] هذا المجرى لأنه كان من حقه أن يقدم خلقه للشهوة فيدعوه ذلك إلى إيجاد المشتهى لأنه لا وقت يشار إليه إلا وقد كان عالما بأنه لو أوجد الشهوة والمشتهى لأحدث بذلك .

وقد كان قادرا ولا مانع . فلا[3] وجه للتأخير ، بل التقديم هو الواجب ، بل يجب أن يكون في حكم الملجأ إلى التقديم وإلى أن يفعل أزيد مما فعل لأنه يقدر من جنس المشتهى على ما <لا>[4] نهاية له ، فلا وجه لاقتصاره على ما أوجد. ولو أوجد أي قدر يشار إليه لكان السؤال باقيا من حيث إنه يقدر على ما أزيد منه[5].

وقد أوضح ذلك العلماء بأن قالوا إننا لما لم نقدر على الشهوة وعلمنا أن بقوتها يزداد التذاذنا ويكثر نفعنا وكنا متمكنين من المشتهى بالأموال أنفقنا فيما به تقوى الشهوة بالعادة ما أمكن من ذلك حرصا على تقويتها بالمعاجين المقوية فم المعدة. واستعملنا الأشياء الحادة المجزرة للمني . فلو [6]كانت الشهوة في مقدورنا ولنا الأحوال التي بها نصل إلى المشتهى لاستغنينا بها عن تطلب ما ذكرناه من الأدوية.

وقد سأل على هذا بعضهم بأن قال إن الحريص منّا على فعل ما عنده تحدث الشهوة حتى أنه لو كان قادرا على إيجادها لفعلها هو من حصل فيه بعض ذلك

---

[1] العبري أضاف : כי אשר יקדים למעשהו עתים ורגעים אשר להם סוף יהיה חדש כמעשהו ואינו קדמון ובטל שיהיה מתאוה לנפשו : وبالعربية : لأنه من يتقدم فعله بأوقات تتناهى يكون محدثا كفعله غير قديم فبطل كونه مشتهيا لنفسه

[2] العبري: מרחיב קצת : يتسع إلى حد ما

[3] العبري: ומה : وما

[4] أكمل طبقا للعبري : ורציפת הדברים : واستمرار الكلام

[5] العبري: יכול יותר על מה שהוסיף : يمكن علاوة على ما أضيف

[6] العبري: ולא : ولا ، ويجب أن تكون ולוא : ولوا

فالتذ بما أدرك. ومن لم تحصل فيه الشهوة أصلا ولا ألتذ قط لا نعلم حرصه على فعلها ، من حيث إننا لم نشاهد من حاله ما ذكرتم. فلا يجب أن يكون القديم في حكم الملجأ إلى فعل الشهوات في حال لم يتقدم منه إيجاد بعضها ولا ألتذ بمدرك قط . والجواب أنه لا تخلو حاله تعالى من أحد وجهين. أما إن لا يوجد الشهوة أصلا فلا يدخل في أن يكون مشتهيا ، وأما أن يوجدها . فإن كان المعلوم من حاله أنه لم يوجدها وأنه لا يوجدها على وجه من الوجوه فمعنى الغنى حاصل له في كل الأوقات وهو ما احتجنا إلى بيانه في هذا الفصل.

وإن كان المعلوم من حاله إيجادها وبذلك صح كونه محتاجا. فيجب أن يكون إذا أوجدها في حكم الملجأ إلى إيجاد ما أزيد منها ، كالحريص منا على تقوية شهوته ، فلا قدر يوجد إلا ويجب أن يوجد ما أزيد منه. وكذلك الكلام في المشتهى في أنه يجب أن يجوز من جنس الحلاوة أزيد كما أوجد من غير غاية ينتهي إليها يخرج بإيجادها من أن يكون ملجأ إلى إيجاد ما أزيد منها لأنه يلتذ بالزائد الالتذاذ زائدا.

والكلام في ذلك يجري مجرى على أصحاب الإصلاح على ما سنبينه في موضعه. فإذا استحال ما أدى إليه ، على أنه لابد من أن يكون علمه بما يحصل له من الالتذاذ بإدراك المشتى هو الداعي له إلى فعل الشهوة ولولا ذلك لم يجز منه إيجادها . وقد علمنا مفارقة النفع للحسن في الدعاء وأنه أزيد منه في القوة. فحاله كالضرر الصارف عن الفعل الزائد في القوة على صرف القبح عن ذلك. فالعلم[1] بحسن الحسن قد لا يدعوه ذلك إلى الفعل وإن لم[2] يكن فيه مشقة. ولذلك لم يقدم الله خلق العالم[3] . والنفع فهو داع يلغي إلى الفعل ما لم يكن في مقابلته ما يصرف عنه بأن[4] يكون قبيحا أو فيه مشقة أو ما يجري هذا المجرى.

---

[1] العبري : היודע : والعالم

[2] في المخطوط وألم

[3] العبري أضاف: טרם עת בריאתו : قبل وقت خلقه

[4] المخطوط كان

ولذلك كان ما نطمع أن ننتفع به يلجي إلى الفعل ، وإن كان المعلوم أنه لا ننتفع به بأن يموت[1] من دونه[2] . ولذلك لم يجز أن يتمكن العاقل من أخذ الأموال من غير مشقة ومن غير قبح ومن غير صارف معقول فلا يتناوله. فحال الانتفاع مفارقة الحسن كما ترى .

وكذلك الكلام في الضرر. فلا يتحمله العاقل من دون أن يكون هناك نفع يخرجه من كونه ضررا . وليس كذلك القبح لأنه قد يفعل الفعل مع العلم بقبحه ليسير النفع ، فعلمه بما في فعل الشهوة والمشتهى من الانتفاع كما يدعو إلى ذلك يجب أن يلجأ. وفي ذلك وجوب التقديم وأن يفعل أزيد مما فعل على ما مضى بيان ذلك .

ولما قلناه في باب الإرادة من أنه لا يجوز أن يكون كونه حيا يوجب كونه مريدا له ، لا يجوز أن يكون كونه مشتهيا يجب عن ذلك ، وهو أن لكونه مشتهيا ضدا هو كونه نافرا. فصفة الحي ليست بأن توجب إحدتهما أولى من الأخرى ، ولو أوجبت إحدتهما لأوجبتها في كل الأوقات. فكان لا يصح في الحي أن يكون مشتهيا ونافرا على سبيل البدل . وقد علم صحة ذلك . ولا يمكن أن يقال إن كونه حيا يوجب كونه مشتهيا بشرط وجود المشتهى كما قلنا ذلك في كونه مدركا، من حيث إن المشتهي يشتهي المعدوم كما يشتهي الموجود . وإنما أمكن ذلك في الإدراك من حيث إن العدم يحيله[3] ولا ضد له. فمتى وجد المدرك أوجبه كونه حيا [4]. فما له ضد محال أن يكون مصححه هو الموجب له. ولذلك لم يجز أن يقال في الجوهر أن تحيزه يوجب اختصاصه بجهة ، بل يحتاج إلى موجب زائد على المصحح .

ولذلك أثبتنا الكون. فلو كان لصفة المدرك ضد، لوجب أن نثبت الإدراك حسب قولنا في صفة العالم[5]. فكون المشتهي مشتهيا يجرى هذا المجرى. وأما

---

(1) يجب أن تكون: نموت أو ننتفع

(2) العبري أضاف ملاحظة جيدة هنا وبالعربية :ولذلك كان ما يطمع أن ننتفع به

(3) العبري : לא יכשירו : لا يصلح

(4) العبري أضاف : בצדק . שירגישו : بعدل : الذي يشعرون

(5) العبري أضاف : והחופץ : والمشتاق

ما له قلنا إنه تعالى غير نافر النفس فهو من حيث إنه لو كان مستحقا لهذه الصفة لوجب أن لا يخلق المدركات وإن لم يمكن من خلق شيء منها لأنه مستضر بإدراك ما يخلقه من ذلك أو ما يخلقه الحي منا . وقد علمنا أنه غير مانع لنا من إيجاد ما نقدر عليه من المدركات من نحو الأصوات والآلام ، وأنه لا مدرك إلا وقد خلق من جنسه وقبيله . ولو كان نافرا ينفور يوجد[1] لوجب أن يصح منه إيجاد الشهوة بدلا منه. وقد بيّنّا إن صحة إيجاده الشهوة لنفسه يقتضي وجوب تقديمها .

والكلام في أن كونه حيا لا يجوز أن يوجب كونه نافرا يجري مجرى ما قدمناه من أن كونه مشتهيا لا يصح أن يـ<و>جب لكونه حيا . وقد كنا قلنا في كتاب التمييز أن تجويز كونه نافرا يقدح فيما نعلمه[2] من حسن تصرفنا فيما نقدر عليه من المدركات. وحسن ذلك معلوم بكمال العقل إذ كنا نعلم حسن تخاطبنا عند الحاجة. فلو كان نافرا سبحانه عن إدراك ما نتكلم به لوجب أن نضره بإيجاد الكلام والأصوات . وتجويزنا أن يستضر بذلك يقدح فيما علمناه من حسنه ، إذ محال أن يحسن منا مع ما عليه فيه من الضرر لأننا نكون به ظالمين له. وفي استقرار العلم بحسنه دلالة على كونه غير نافر ، واستحالة أن ينفر عن بعض المدركات يقتضي استحالة نفوره عن سائرها. يبين ذلك أنه لا مدرك ألا ويصح <إن ينفر>[3] عنه . ولذلك نفرت نفس العليل عن الطعام الطيبة [4]، ولذلك[5] اختلفت أحوال الأحياء في النفور ، فيشتهي أحدهم ما نفي الأخر عنه نافرة حسب شهوة الضبي شحم[6] الحنظل مع نفورنا عنه . فلو نفرت نفسه تعالى عن بعض المدركات ، لصح أن تنفر نفسه عما يفعله من المدركات وقد بيّنّا استحالة ذلك فيجب أن يستحيل كونه نافرا على كل وجه .

---

[1] العبري : ימצאהו : يجدوه

[2] في المخطوط وعلمه

[3] الذي يتكرر طبقا للمفهوم في العبرية وهناك إشارة للناسخ ليضيف وتلك الإضافة ناقصة

[4] العبري : הטובים : والصالحون

[5] نفرت ـ ولذلك ، نسوا وأضافوا للمخطوط

[6] العبري نسخ ، الحنظل ، ولا تنسخ ، شحم وفي النهاية أضاف ממרתו : بدلا عنه

18- باب في أحكام الفعل

الأفعال على ضربين فعل له صفة زائدة على حدوثه، وفعل لا صفة له سوى الحدوث . فالمختص بالصفة الزائدة ينقسم إلى قسمين ، أحدهما : أن يقتضي فيه أن يكون له أن يفعله، والآخر: يقتضي فيه ألا يفعل ، فيستحق ذما إذا فعله ،وليس له أن يفعله وهو معنى القبح ، ولا يستحق ذما من حيث فعله ،وله أن يفعله. وذلك معنى الحسن. فالعاري من صفات الحسن والقبح لا يكون إلا من فعل الساهي والنائم . وكل أفعال العالم يجب أن تكون إما حسنة ، وإما قبيحة ، لأنه إما أن يكون علمه بحسنه ، أو وجه حسنه يدعوه إلى أن يقصد فعله. فيجب أن يكون له فعله وقصد فعله ، فلا يستحق ذما ، أو أن يكون قبيحا فيكون علمه بقبحه أو بوجه قبحه يصرفه عن فعله فلا يكون له أن يفعله ، ولا أن يقصد فعله ومتى فعله استحق ذما . وفي أفعال النائم والساهي ما يختص بالوجه الذي له يحسن من العاقل وبما له يقبح منه، كأن يكون نفعا محضا فهو حسن لا محالة ، أو أن يكون ضررا محضا فيكون قبيحا .

واعلم ما لفعله ميزة على أن لا يفعل. وهو الذي نسميه نفلا وندبا ومرغبا فيه، ومن جملته التفضل والإحسان إلى الغير ، ففاعله يستحق به مدحا . وإذا كان شاقا استحق به ثوابا ، وإذا لم يفعله لا يستحق عقابا، وبذلك بان من الواجب. لأن الواجب مشارك للنفل في استحقاق الثواب والمدح لكونه إذا لم يفعل يستحق به الذم والعقاب. وهو مقسم إلى قسمين مضيق ومخير فيه . فرد الوديعة واجب يتعين ليس هناك ما يقوم مقامه، وقضي الدين لا يتعين . ولذلك أي دينار دفعه على صاحب الدين خرج به مما وجب عليه إذا كان مما لا وضيعة فيه .

وغرضنا بقسمة الأفعال أن نبين ما على المخالفين من الكلام في العدل لأن أصحاب الإصلاح أوجبوه على الله سبحانه. وفي الحقيقة لم يعطوه معنى الواجب(ه) فلا يمكننا أن نميز الواجب من التفضل إلا بمعرفة حقيقة كل واحد

(ه) العبري : ובאמת לא יתנו לו מענה חיוב : وفي الواقع لم يعطوا له إجابة ملزمة

منهما. ونحتاج أن نعلم معنى الحسن ، ليمكن أن نعلم أنه بنفسه يدعو إلى الفعل ، فنبطل بذلك قول من قال إن الحسن بالقبيح في الشاهد في أنهما لا يفعلان في الشاهد إلا لاجترار نفع واستـ<د>فاع ضرر . فيجب أن لا يفعل سبحانه لا الحسن ولا القبيح لاستحالة المنافع والمضار عليه أو أن يفعله ما. فيكون حكمه في ذلك مخالفا للشاهد . ولما كان عندنا أن الفعل بينهما في الشاهد حاصل احتجنا[1] أن القبح صارف، وأن الداعي المقابل له هو الحاجة ، وما جرى مجراها . فإن ارتفع الداعي خلص كون القبح صارفا . والحسن داع يصح وقوع الفعل لأجله مع ارتفاع الحاجة . فلمثل ذلك قدمنا هذا الباب .

والكلام في وجوه القبح أيضا نحتاج إلى بيانه في الكلام على المخالفين[2] في باب العدل ، لأنهم يثبتون الظلم منه تعالى غير قبيح. فإذا بيّنا أن الفعل في الشاهد قبح لكونه ظلما، وبأن وقوعه منه تعالى لا يخرجه من كونه على صفة الظلم فيجب أن يقبح .

واعلم أن القبيح كله ضرب واحد لا ينقسم كالحسن وإن كان ما له يقبح بعض الأفعال لا يقبح له سواه. فيقبح الكذب لوجه سري ما له قبح الظلم . فلذلك لا تجد في كتب العلماء قسمة القبيح وإن حصروا وجوهه . فالقبيح قد يكون ظلما ووجه قبحه ما يختص به من صفة الظلم . والكذب يقبح لكونه كذبا. وكفر النعمة يقبح لكونه كفر نعمة. والمفسدة تقبح ممن هي مفسدة له لكونها ضارة به . والاستفساد من المكلف سبحانه يقبح لكونه ناقضا به غرضه. والعبث يقبح لكونه عبثا. والجهل يقبح لكونه جهلا. وإرادة القبيح لكونها إرادة قبيح. وكراهة الحسن لكونها كراهة حسن . والأمر والنهي يجريان في القبح مجرى الإرادة والكراهة. وقد بيّنا تفصيل ذلك فيما أمليناه على أبي غالب ثابت أيده الله وأوسعنا القول فيه .

---

[1] العبري : הוצרכנו לבאר : اضطررنا لنفسر

[2] العبري: המצווים : وفي العربية المكلفين

والذي يدل على أن الحسن يفعل لحسنه وأن الحسن كاف في كونه داعيا إليه أدلّة ، منها ما نعلمه من أنفسنا أننا نرشد الضال من غير أن يخطر ببالنا انتفاعنا بإرشاده ، فلا داع لنا إلى ذلك. والحال ما ذكرناه إلا ما نعلمه ضرورة من حسنه . ومنها أننا نعدل من الكذب إلى الصدق على طريقة واحدة إذا كان النفع فيه وفي الكذب على سواء على حد لولا حسنه لما وجب عدولنا إليه.

يبين ذلك أننا إذا خيرنا بين صدقين النفع فيهما على سواء ، أنه لا يجب أن نعدل إلى أحدهما على طريقة واحدة ، لما استوت حاله في الداعي. فلا واحد منهما إلا ويصح أن يختاره على صاحبه. فحكم الصدق والكذب مفارق. وإنما عدلنا إلى الصدق لأن الحسن يدعو . ولو كان على قول المخالف النفع هو الداعي دونه وكان ذلك حاصلا فيه وفي الكذب على سواء لم يمتنع إيثارنا إياه عليه في بعض الأوقات كإيثارنا أحد الصدقين على الآخر . ومنه أنه سبحانه قد ثبت بما[1] قدمناه استحالة المنافع والمضار عليه. وقد خلق العالم ووجه حسنه معلوم . فلولا أن الحسن يدعو لم يقع منه ذلك . ومنها أننا نعلم الفصل بين فاعل القبيح وبين فاعل الحسن إذا عذله عليه عاذل في اعتذاره بما جعله جوابا لعاذله . وقد قال له ، ولم فعلت القبيح فمن جوابه ذكر[2] حاجته أو إظهاره عدم علمه بقبحه . وفاعل الحسن لا يجب بذلك، بل ينكر على عاذله ولائمه بأن يقول له وما هذا حتى تلومني عليه ، حتى أنه وإن لم يكن ممن يتفصل له ما نذكره من أن الحسن حسنه يدعو إليه ، فإنه يقول[3] ولم تنكر علي إرشادي الضال، وما في هذا من الجناية أو القبح .ومتى كان عالما بما قلناه كان من جوابه أن حسن ذلك دعاني إليه. وفاعل القبيح لا يمكنه أن يجيب بذلك . فإذا بيّنّا أن حكم القبيح مخالف للحسن في أنه لا يفعل إلا للجهل والحاجة. وكان ذلك مرتفعا عنه سبحانه ، وجب تنزهه عن القبح مع جواز أن يفعل الحسن لحسنه فيسقط بذلك ما تجمع[4] علينا الملحدة من الكلام فيهما.

---

[1] في النص بماي (الناقل)

[2] العبري أضاف : חטאת : خطئت

[3] العبري أضاف: אי בן אדם ומה יש במפעלי : وبالعربية يا هذا وما هي فعلي

[4] كلمة محذوفة في نهاية الصفحة

19 - باب في أنه سبحانه لا يفعل القبيح

اعلم أن في الناس من يقول إنه عز وجل غير قادر على فعل القبيح فأفعاله حسنة من حيث إن القبيح ليس في مقدوره. ومنهم من يقول إن القبيح لا يقبح منه وإن وقع على الوجه المقتضي لقبه من غيره. ويفصل بينه وبيننا من حيث إنه مالك ونحن مملوكين إلى غير ذلك مما يتميز به المحدث من القديم حسب ما هو ظاهر من قول المجبرة . ونحن نقول إنه تعالى يقدر على فعل القبيح على بعض الوجوه. ونقول إن القبيح المختص بوجه قبح وحالة القديم فيه كحالة المحدث[*] هو قبيح منه تعالى. فنحتاج أن نبين أن القبيح المذكور لا يجوز منه فعله لما قدمنا ذكره من كونه غنيا عن فعله مع علمه بقبحه وغنائه عنه كما سنبين من بعد . فلذلك احتجنا أن نبين هذين الأصلين أولا، ليكون لما ذكرناه وجه ومعنى. وهما أنه سبحانه قادر على فعل القبيح من نحو الظلم والكذب. وأن قبحهما يرجع إليهما من حيث كانا ظلما وكذبا فتساوى حالته تعالى حالتنا في هذا الباب.

20 - باب في الدلالة على أن حكم الظلم والكذب وما جرى مجراهما في القبح منه سبحانه ومنّا على سواء

اعلم أن من خالفنا في هذا الباب يقول إن سائر القبائح معلوم قبحها سمعا. وأن العقل لا يقتضي قبح شيء أصلا. فأجاز الظلم عليه عز وجل ، لما لم يجز كونه منهيا ، ولزمه أن يقول بجواز الكذب عليه سبحانه . فربما التزم ذلك، وربما فرق بأن قال إن الكذب لو جاز عليه لم يمكن كونه دالا على صدقه. وفي ذلك عجزه وقصوره عن أن يدل على كونه صادقا. وبعضهم قال إن كونه صادقا يرجع إلى كونه متكلما، فلذلك من صفات نفسه ، فهو صادق لنفسه كما كان عالما لنفسه . فحكم الكذب حكم الجهل في استحالته . وسنبين من بعد فساد قول من اعتل في وجوب كونه صادقا بما ذكره من كونه قادرا على ما يدل صدقه ، إذ كنا قد بيّنا أنه ليس بمتكلم لنفسه وأنه كاذبا. وفي ذلك كون الكذب كالظلم في جوازه عليه على أصلهم .

---

[*] العبري أضاف כמו שהוא רע מבן אדם : وبالعربية كما هو قبيح من الإنسان

واعلم أني رأيت تقديم الكلام في كون الظلم قبيحا منه تعالى على الدلالة على كونه قادرا عليه ليثبت ما نريده من أنه إذا قبح منه الظلم وما جرى مجراه وكان قادرا عليه ، فلولا ما نقوله من أن علمه بقبحه وغناه يصرفه عنه لم يكن على ثقة من ارتفاعه وتنزيهه عنه . والدلالة على أن الظلم قبيح منه هو أن وجه قبحه كونه ظلما حتى قد جرى الوجه المذكور في اقتضائه كونه قبيحا مجرى سائر العلل المقتضية لأحكامها وسائر القبائح حال قبحها مع ما هو عليه من وجه القبح هذه الحال ، وإنما نذكر الظلم ونختر الكلام فيه من حيث إن الخلاف فيه أظهر . ولذلك أنه سبحانه لما ألم الأطفال وأنزل بهم الأمراض. وكان الاستحقاق مرتفعا. وكان قبح الظلم قد استقر في العقل ، اشتبهت الحال على الفرقة التي نحن مكلموها في هذا الباب . فقالت إن الظلم يقبح منّا من حيث كنّا منهيين ، وهو سبحانه غير منهي عن هذا ، بل ربما قالوا هو مالك، وللمالك أن يتصرف في ملكه . فإذا ثبت أن وجه قبحه كونه ظلما بدلالة من أن من علمه ظلما، علم قبحه على طريقة واحدة ما لم تدخل عليه الشبهة المذكورة ، فلو لم يكن كونه ظلما يقتضي قبحه لم يجز ذلك .

يبين صحة ما ذكرناه إذا شك في كونه ظلما وجوز أن فيه نفعا يوفي عليه أو دفع مضرة إلى غير ذلك لم يصح أن يعتقد قبحه فضلا عن كونه(*) قبيحا. فلو كان قبيحا لم يمتنع أن يعتقد قبحه وأن يعلمه كذلك. وإذا لم يكن قبيحا لمكان ما حصل فيه من النفع وما جرى مجراه حتى لو عرى من ذلك لكان لا محالة يعتقد قبحه فلا بد من كونه قبيحا. فلو كان قبيحا راجعا إلى النهي لم يقف اعتقاده قبحه على معرفته بتعرّيه من النفع وما جرى مجراه .

واعلم أن الذي ذكرناه قد جرى على طريقة واحدة مجرى سائر العلل المؤثرة وجميع الأمور المقتضية، فيجب أن يكون حال ذلك كحال سائر الواجبات لأمور. ألا ترى أن البياض لما انتفى على طريقة واحدة عند وجود السواد وجب أن نقطع على بقائه وأنه انتفى لأجله، وأن السواد مؤثر في ذلك لما علمنا أنه بوجوده خرج من كونه أبيض ولولاه لم يخرج . فلو لم يكن باقيا لم

(*) في النص كذه (الناقل)

يعقل ذلك من حاله بل كان يجوز أن يخرج من كونه أبيض لا إلى كونه أسود .
وفي كوننا عالمين بذلك من حاله من أدل دلالة على بقائه ، فلم نجوز أن المحل خرج من كونه أسود من حيث إن الفاعل لم يفعل من البياض مثل ما كان يفعله من قبل. إذ لو جاز ذلك لكان لا يمتنع أن نشاهده غير أبيض بعد ما كان أبيض لا بحيث صار أسود إن احمر إلى سائر الألوان .

والكلام في استحقاق الذم عند وقوع الظلم ممن استحق ذلك يجري هذا المجرى. فلما علمنا أنه على طريقة واحدة يستحق الذم علمنا أن علة استحقاقه وقوع الظلم فلم يجز استحقاقه ذلك بمعنى قارن الظلم .

وكذلك الكلام في كون المدرك مدركا عند ارتفاع الموانع والآفات ووجود المدرك بحيث يدركه إذا كان حيا فلا علة لها، ما أدرك سوى ما ذكرناه من كونه مع الشروط المذكورة حسب ما بينّا في هذا الكتاب من نفي المدرك . وإذا كان الأمر على ما وصفناه ؛ فالضرر إذا علمناه عاريا من نفع وما جرى مجراه واستحقاق وما قام مقامه علمناه قبيحا واستحال أن نشك في قبح مع الأسئلة ، فيجب أن يكون وقوعه على هذا الوجه يدخلها في القبح وهو كونه ظالما .

يبين ذلك ما نعلمه من أن الضرر إذا وقع على الوجه المذكور علم العاقل قبحه بعلم بأن البياض انتفى بالسواد. فلا فصل بين قول من قال إن الضرر لم يقبح للوجه المذكور مع علمنا بانتفائه عنده على طريقة واحدة. وتعليقهم ذلك بالنهي كتعليق من علق انتفاء السواد بمعنى سوى البياض. وقد ألزموا أن الظلم لو قبح للنهي لم يمتنع أن يحسن بالأمر فكان لا يمتنع أن تكون حال أهل البلاد النائية مخالفة لحالنا بأن أمروا بفعله على لسان بعض الأنبياء ، بل لا نأمن أن يأمرنا به بعد وقت . بل نجوز أن يكون فيما مضى قد كان الظلم حسنا والكفر بالنعمة إلى غير ذلك ،كما كان الجمع بين الأختين حسنا مع حظر ذلك من بعد .
وقد ألزموا على هذا أيضا قبح عبادته تعالى بحيث ينهي عن ذلك إذ كان ما قبح منا قبح لمكان النهي .

واعلم أن أمره تعالى لو اقتضى حسن الفعل ونهيه قبحه لوجب أن يكون الفعل حسنا لأمكن أمر غيره وقبيحا لنهيه. وذلك أن الأمر يكون أمرا لكون

الأمر مريدا للمأمور بحيث تكون منزلته أعلى وكراهته لما نهى عنه تجعله قبيحا على قولهم إذ كأنه هي المدخلة للنهي في كونه نهيا فيجب كون ما نهى عنه غيره تعالى قبيحا لمكان النهي إذا كان الناهي أعلى مرتبة. وإن كانت المنزلة تراعي في تسمية النهي نهيا والأمر أمرا إذ كان المعنى واحدا فالأدون[1] إذا قال افعل أو لا تفعل يسمى سائلا وطالبا. وهناك من هو على المرتبة وسني المنزلة فيجب أن يكون أمره موجبا للحسن.

وكذلك الكلام في النهي. حتى إذا أمرنا من ذوي المنازل بشيء ونهانا مثله عنه أن يكون حسنا قبيحا لمكان الأمر والنهي. وذلك يتناقض لتناقض معنى الحسن والقبح إذ محال أن يستحقه بالفعل الذم ولا يستحق ومحال أن يسوغ لنا فعله ولا يسوغ . وليس لهم أن يقولوا إننا نفرق بين أمره ونهيه تعالى وبين أمر الغير ونهيه كما تفرقون، فيكون الفعل واجبا وحسنا وقبيحا لأمره سبحانه ونهيه دون سواه جسب قولكم. وذلك أننا لم نجعل أمره تعالى علة في حسن الفعل ولا نهيه موجبا لقبح فيلزمنا لمكان الاشتراك في العلة أن نقضي بتماثل الحكم فيلزمنا ما لزمهم. بل قلنا إن أمره دلالة على حسن الفعل. ونهيه دلالة على قبحه. لما ثبت أن الأمر بالقبيح قبيح والنهي عن الحسن كمثله. فلم يجز أن نفعل القبيح للدلالة التي نذكرها فوجب أن نقطع على حسن مأموره وقبح ما نهى عنه. فحكمته أوجبت ذلك وكونه حكيما يوجب فرقا بين ما أمر به وبين ما يأمر به الغير ، مع أن الأمر علة إذ كان محال أن توجد العلة مع ارتفاع معلولها لما في ذلك من النقض العائد على كونه علة .

واعلم أن الملحد يعلم من قبح الظلم والكذب وكفر النعمة والجهل وما جرى هذا المجرى ما يعلمه العارف بالصانع ونهيه عما نهى وأمره بما أمر ، فيجتنب الظلم والكذب لقبحهما حتى لو خيّر بين صدق وكذب النفع فيهما على سواء لم يؤثر إلا الصدق. بل ما يعلم[2] أنه لا ينفع به من الكذب لا يختاره فلابد من علة

---

[1] يقصد بها يهوه ، لكن اليهود تقديسا لاسم الرب لا يلفظونه كما يكتب بل ينطقونه أدون بمعنى السيد (الناقل)

[2] في المخطوط نعلم ، وهذا ربما طبقا للمضمون والعبري : יעלם : يعلم

بقبح ذلك وهو غير عالم بالنهي بل يعتقد أنه لا حكيم فضلا عن نهيه وأمره. فلا فرق بين من قال وأحال هذه أننا نفتقر في العلم بما هذا سبيله إلى رسول يصدقه تعالى بالعلم، وبين من قال إننا نفتقر إليه في العلم بانتفاء السواد بالبياض، بل في العلم بالغا مما يعلم ضرورة من نحو المشاهدات واستحالة قسمة الموجود لا إلى قديم ومحدث، وأن عشرة أكثر من خمسة، حتى إذ لم يعلمنا بما هذا سبيله الرسول جوزنا أن العالم لا موجود ولا معدوم ولا قديم ولا محدث. بل نجوز أن يكون هو سبحانه لا موجود ولا معدوم ولا قديم ولا محدث. بل نجوز أن[1] العالم بأسره يدخل في ثقب إبرة وهو على ما هي عليه. بل نجوز أن يكون الجسم بالصين وخراسان في وقت واحد من غير انقسام ولا تجزء. ومن بلغ هذا المبلغ قد تجاهل لا محالة . وقولهم يؤدي إليه إذ كانوا يقولون إننا لا نعلم حسن شيء ولا قبحه ولا وجوبه إلا وقولهم يؤدي إليه إذ كانوا يقولون إننا لا نعلم حسن شيء ولا قبحه ولا وجوبه إلا بالسمع. فالعلم بوجوب شكر نعمة المنعم[2] والفصل بينه وبين ذم المسيء أجلى من العلم ببعض ما ذكرناه. فإذا نفوه عن العاقل على بعض الوجوه فما المانع من شكه فيما قلناه.

واعلم أننا قد بينّا في أول الكتاب أنه تعالى لا يعلم ضرورة وأن الطريق إلى العلم به النظر في أفاعله. وبينّا وجوب النظر المترتب على حسنه إذ[3] كان محال أن يكون الجواب واجبا وهو غير حسن من حيث إن حد الوجوب يتضمن معنى الحسن. فلذلك قلنا إن للواجب بكونه واجبا صفة زائدة على حسنه فمن حيث كان حسنا ساغ فعله ولم نستحق به ذما ومن حيث كان واجبا لم يسغ تركه واستحق بتركه والانصراف عنه الذم . فمحال أن يعلم وجوب النظر وهو غير عالم بالله وبأمره على قولهم، فما الذي يدعو المكلف إلى فعله. أفليس هذا يتناقض إذ كان وجوب النظر في طريق معرفته تعالى لم يكلفنا النظر ولا أوجب علينا العلم به ولا النظر في إعلام نبيه. فما الداعي لنا إلى فعل ذلك.

---

[1] أن يكون ـ أن في الهوامش ؛ العبري ناقص

[2] في المخطوط ، النعمة ؛ المنعم في الهوامش

[3] وردت في النص بدون إعجام

أفلسنا متى نظرنا وعلمنا صدق النبي كنا في حكم العابثين إذ الغرض به مرتفع سيما عند علمنا بذلك يتوجه علينا من الشرع. بل ما نقول إن العقل قضى به ما لم يكن متوجها فألا تركوا أنفسهم سُدًا وأراحوها من بلاء التكليف ومشقته . فقد بان لك هوسهم ، وليس بعد هذا إلا أن يقولنّ[1] إن العلم بجميع ذلك ضرورة فيستغنى عن النظر[2] ، فيرتكبون به أقبح مما ارتكبوه وتبين مناقضتهم . وذلك أنهم قالوا إن أحكام الأفعال من نحو شكر النعمة وكفرها لا يعلم عقلا إلا بالسمع ومعرفته تعلم ضرورة مع ما في ذلك من الخلاف الشديد، وما أول العقل يشهد بصحته يفتقر إلى النهي. بل إن كان سبحانه معلوم ضرورة وصدق نبيه كمثل[3] ، فيجب أن يعلم ضرورة قبح ما نهى عنه . ألا إننا لما لم نعلم على قولنا صدق النبي وجاز أن يدخل علينا شبهة في إثبات الصانع وفيه جاز أن نشك في قبح ما نهى عنه، فمهما نتمسك بما دل على حكمته تعالى وما دل على صدق نبيه نعلم قبح ما نهى عنه ومتى شككنا فيه شككنا في قبح ما نهى .

وقد بينّا في أول هذا الكتاب أن التقليد ليس بطريق للعلم. فلابد من النظر حسب ما تقدم بيان ذلك. فلابد من أن نعلم الصانع أولا بأدلة العقل خلاف قولهم إن المرجِع في ذلك إلى ما نطق به الأنبياء عليهم السلام. إذ كنّا قد بينّا أن العلم بصدق النبي فرع على العلم به تعالى فلا يجوز أن نعلمه بقول نبيه، ولولاه أعني العلم به تعالى لم يصح أن يعلم صدق النبي. فكيف يجوز أن يفتقر في معرفته تعالى إلى الأدلة العقلية مع قولهم إن العقل لا يعلم به شيء. وكيف نصح أن نعلم قبح الظلم وما جرى مجراه سمعا ونعرفه تعالى عقلا . والعلم بقبح المقبحات أجلى من العلم إذ كان العقل لا يكمل من دون العلم بقبح الظلم وما جرى مجراه. أفليس هذا يوجب أن يكون الأجلى فرع والأخفى أصل. فإذا لم يكن بد من معرفة الصانع أولا فجميع ما نعلمه من جهة النبي بغى أن يكون متأخرا . والعلم بقبح الظلم من كمال العقل حسب ما بينّا من أن الملحد مشاركنا

---

[1] وردت في النص يقولنو (الناقل)

[2] العبري أضاف: דע כי ברוחו מדבר כסלות : اعلم أن بروحه يتكلم كالجاهل

[3] العبري ناقص

فيه. فيجب أن يكون العلم بما هذا سبيله أسبق ليتم كونه أصلا . ولو كان العلم بما هذا سبيله فرعا معلوما بخبر النبي لكان العلم بالصانع أجلى وأظهر .

ومعلوم أننا لا نعلم الصانع وحكمته إلا بأدقّ نظر. فالعلم بهذا يجب أن يكون أجلى لاشتراك العقلاء فيه فلا يصح أن يعلم بخبر النبي . فأما قولهم إن الكذب لا يجوز عليه من حيث إن ذلك أنه إذا جاز أن يظلم لم يصح أن يدلنا على كونه عادلا من حيث إن تجويز الظلم عليه يؤدي إلى تجويز الكذب. فلا يصح أن نعلم صدق نبي فلا نعلم أن أفعاله عدل عقلا ولا سمعا فحال الظلم والكذب إذن سواء. على أنه ليس كل شيء وجب أن يكون عليه دلالة وإنما كان يجب أن يوصف بالعجز عن أن يدل على صدقه لو كان في المقدور على ذلك دلالة[1] . فكما أنه يستحيل أن يدلنا عقلا على عدد رمل البحر وما جرى مجراه فكذلك لا يصح أن يدلنا على صدقه إذا جاز أن يفعل القبيح .

21 - باب في الدلالة على كونه تعالى قادرا على فعل القبيح كذبا كان ذلك أو غيره مما قبحه يرجع إليه.

قد بيّنا أن الظلم من جنس العدل وأن الصدق مثل الكذب على بعض الوجوه، فمحال أن يقدر على ما كان من ذلك عدلا دون ما كان ظلما . يبين ذلك أن التائب بعد توبته عقابه ظلم ومن قبل حسن . فمحال أن تخرجه التوبة عما كان عليه قادرا من معاقبته إذ كان قادرا لنفسه . ويدل على ذلك أيضا أن القادر على جعل الكلام خبرا يجب أن يكون قادرا على جعله أمرا ، فوجب تساوي أحوال القادرين فيما هذا سبيله . والفعل فقد ثبت أن كونه حسنا وقبيحا يختلف على بعض الوجوه بحسب قصد الفعل بالكلام[2] الذي يكون خبرا وأمرا بقصد

---

[1] العبري أضاف: יע' כי לו היתה שם ראיה ההפך שיראה לנו ולא היה יכול אבל נלאה היה יקרא חלש: يعني لم يكن له هناك برهان والانتشار الذي يبدو لنا ولا يقدر لكن كان منهكا يسمى ضعفا

[2] ربما: كالكلام

فاعله. فكما وجب القادر على الكلام أن يقدر على جعله على سائر الوجوه فكذلك ما نحن بسبيله .بيان ذلك أننا نظلم اليتيم فنقصد بلطمه تأديبه فيكون ذلك حسنا . وقد نقصد التشفي من أبيه فيكون ذلك قبيحا . ومن قدر على إيقاع هذا الفعل على أحد الوجهين قدر على إيقاعه على الوجه الآخر فيجب أن يكون حال القديم في هذا الباب كحالنا إذ جواز أن يقدر تعالى على الحسن من ذلك دون القبيح يؤدي إلى جواز كونه سبحانه قادرا على جعل الكلام خبرا دون جعله أمرا وذلك باطل. ويدل على ذلك أيضا أنه سبحانه قادر على فعل العلم والجهل فضده[1] . والقادر على الفعل قادر على جنس ضده على ما سنبين من أن القدرة قدرة على الضدين ، بل قد ثبت أنه تعالى بذلك أحق إذ فيه كون القدرة قدرة على الضدين خلاف ، وهو قادر لنفسه. فهو قادر على السواد والبياض. وتضاد العلم والجهل كتضادهما. فلولا قبح الجهل لجاز أن يضطرنا إليه كما اضطررنا إلى العلم بما علمناه وبعلم من قبله[2] . ويبين ذلك أن إرادة القبيح قبيحة وقد بيّنا من قبل كراهته للقبيح وإرادته لبعض الحسن . فلابد من كونه قادرا على إرادة القبيح فقدرته على كراهته لما بيّنّاه من أن القادر على أحد الضدين يجب كونه قادرا على ما ضاده.

واعلم أن الإخلال بالواجب بفعل القبيح في اقتضاء استحقاق الذم لما قد بين في غير موضع. فلما فصل بين أن نعلمه قادرا على فعل القبيح فننظر هل هناك ما يجعلنا على يقين ما أنه لا يفعله تعالى وبين أن نعلمه قادرا على فعل الواجب فننظر هل هناك ما يجعلنا على ثقة من ألّا يخل به . ولا شبهة في أنه يجب عليه تعويض الأطفال والبهائم على ما سنبين . فلو لم يفعل لاستحق ذما تعالى عن ذلك كاستحقاقه الذم على فعل الكذب وما جرى مجراه تعالى عما هذا سبيله .

---

[1] العبري: הידיעה והוא יעמוד נגדו ויכחישו : العلم وهو يقف ضده ويرفضه

[2] العبـــــري: ולולי כי הכסלות רעה היה יתכן שיודיענו אותו בוודאו כאשר הודע לנו ודאי הידיעה כאשר ידענו מלפניו , המתרגם הבין אטררנא במובן של הכרח הגיוני ולא תרגם , ובעלם: ولولا أن الجهل شر كان من المحتمل أن معرفتنا إياه بالتأكيد عندما أعلن لنا بالتأكيد المعرفة بما علمنا من قبل ، المترجم فهم اضطررنا ، بمعنى الاضطرار المنطقي ولم يترجم ويعلم

واعلم أن الذاهبين إلى أن الله غير قادر على فعل القبيح إنما ذهبوا إلى ذلك من حيث إنهم سدوا على أنفسهم طريق معرفة تنزيهه عن القبائح فجنحوا إلى كونه غير قادر على فعل ما هذه حاله وجعلوه هو السبيل إلى تنزيهه وتعديله في أفعاله. فإذا بيّنا أن العوض واجب عليه وأنه قادر على الإخلال به لم يتم له تنزيهه عما يستحق به الذم تعالى عن ذلك إلا بالطريقة التي نذكرها من أن العالم بقبح القبيح وبغنائه عن فعله لا يجوز أن يختاره. والعالم بوجوب الواجب وبكونه غير شاق عليه لا يجوز أن لا يختاره .

واعلم أن القدرة تتعلق بالفعل فلمكان اختياره إياه مع السلامة يجب وقوعه فمحال أن لا يقع مع القصد والاختيار ولا مانع. فلما كان القديم قادرا على فعل العوض وجب أن يفعله متى اختاره. وقد يصح أن لا يفعله بأن لا يريد فعله فمن حكم كونه قادرا عليه صحة أن يفعله والصحة تتضمن أن يفعله وأن لا يفعله على سواء ولا ميزة . فمتى لم يدعه وجوبه إلى فعله فيفعله لمكان الوجوب لم يقع وبقى على ما كان عليه معدوما ، فلهذه الجملة قلنا إن الكلام في الإخلال بالواجب كالكلام في قبح القبيح .

ألا ترى أن القبيح على ما بيّنا من قبل يصح منه لكونه قادرا عليه كما يصح منا . فإذا صرفنا عنه قبحه بقى على ما كان عليه معدوما ومتى دعتنا إليه الحاجة الشديدة فعلناه لا محالة . فلا فصل بين الواجب وبين القبيح. فما يؤمن القائل بأنه غير قادر على فعل القبيح ألا يفعل واجب فيستحق بذلك الذم . فقد بان لك أن الذي اعتصم به في تنزيهه عن القبيح من كونه غير قادر لم يخلصه. فما الغرض بما يذكره من الدلالة على أنه لا يختار القبيح إذ كان لا يمتنع أن <لا>[ز] يفعل الواجب.

واعلم أن القائلين بأنه تعالى غير قادر على فعل القبيح، لابد لهم من إثباته تعالى مكلّفا . وقد بيّنا أن الغرض بالتكليف التعريض إلى الثواب . فلو لم يثب

[ز] العبـــري: שלא יעשה החוב , הנוסח הנשמר בתרגום הוא הנכון שבלעדיו הכל בלתי מובן : الذي لا يفعل الواجب ، النسخة المحفوظة في الترجمة هي الصحيحة التي بدونها الكل غير مفهوم

الطائع من المكلفين لوجب أن يستحق الذم تعالى عن ذلك. فالثواب واجب وهو ممن لا يخل به. فالنظر إذا في الدلالة على أنه لابد من أن يثيب وأنه ممن لا يتخلف عن ذلك يجب ولا دلالة تدل على ذلك إلا وهي دالة على أنه لا يفعل القبيح. فلا حاجة بهم إذا إلى الاعتصام بكونه تعالى غير قادر على القبيح. واعتصامهم بما هذا سبيله لا ينجيهم من تجويز كونه تعالى غير مثيب الأنبياء تعالى عن ذلك. فيجب بيان كونه منزها عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب لأن الطريقة في الكل واحدة .

ومما يدل على أنه قادر على فعل القبيح أنه قد ثبت كونه قادرا على فعل الكلام ، وعلى أن الكلام فعله حسب ما بيّناه من قبل. والكلام فلا بد من صحة كونه خبرا. والخبر فلا بد من دخول الصدق والكذب. وقد ثبت كون أن الكذب كذبا وجه لقبحه. فيجب أن يكون قادرا على الكذب لأنه أحد أقسام الكلام. فمحال أن لا يقدر على فعل الكلام مع كونه قادرا لنفسه لما قد ذكر فيه في غير موضع من أن حكم صفة نفسه مع بعض الأجناس كحكمها مع البعض الآخر فليس بأن يكون قادرا على بعض أولى من بعض .

وقد كان من حقه أن يكون قادرا على كل الأعيان من حيث كان قادرا لنفسه. فالاستحالة كون المقدور مقدورا لقادرين لم يجز أن يقدر على مقدوراتنا فوقع التخصيص في العين لأمر يرجع إلى المقدور. فلما صح في الجنس أن يقدر عليه قادران وجب أن يقدر عليه كل القادرين. ولولا أن القدرة في نفسها يستحيل أن تتعلق بالأجسام والألوان لوجب أن لا يختص الجنس ببعض القادرين . فإذا ثبت أن كونه قادرا لنفسه مفارق للقدرة وجب أن يتعلق بالأجناس كلها .

ألا ترى أن الموجب لكون مقدوره غير منتصر من الجنس الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد كونه قادرا لنفسه . ومحال أن يقدر على الكلام من لا يقدر على أن يكذب إذ كونه قادرا عليه يقتضي صحة أن يصدق وأن يأمر وأن ينهي إلى سائر ضروبه . والأمر بالقبيح قبيح. فيجب أن يكون قادرا عليه من

حيث قدر على الكلام. فلابد من أن نستدل على أنه لا يختار ما هذا سبيله ليصح أن نعتقد تنزيهه.

22- باب في الدلالة على أنه تعالى لا يختار القبيح ولا يخل بواجب

اعلم أن الدلالة المشهورة هو أنه سبحانه عالم بقبح القبيح غني عن فعله فلا يختاره لقوة الصارف . وقد يمكن أن يستدل على ذلك بدلالة أخرى نرى تقديمها ونثني بالمشورة ونوضحها. فنقول إن القادر على الفعل العالم به لا يفعله إلا لداعي والداعي ليس إلا الحسن والوجوب واجتلاب النفع ودفع الضرر ، وإن كانت الاعتقادات والظنون قد تختص بدواع سوى ما ذكرناه . فالظن داعِيهِ الأمارة والاعتقادات قد يدعو إليها اعتقاد. فالعلم بقبح الظلم على سبيل الجملة ضرورة. والعلم بكون الضرر المعين ظلما من فعلنا وهما يدعوان إلى العلم بقبحه تفصيلا. وتذكر النظر يدعو إلى العلم بما اقتضاه النظر. فيعيد العلم بما كان به عالما. لتذكره نظره واستدلاله المتقدم . فالقبيح من نحو الظلم والكذب وما جرى مجراه من ليس من أفعال القلوب، فيمكن أن يكون الداعي إليها ما ذكرناه من الأمارات والاعتقادات. فإذن لا داعي إلى ما هذا سبيله إلا النفع ودفع الضرر، إذ الحسن والوجوب لا يمكن حصولهما فيما هذا سبيله. والانتفاع ودفع الضرر لا يجوزان إلا على الأجسام المحتاجة، فلا يمكن أن يكون للقديم داعي إلى ما هذه سبيله. إذ قد ثبت أنه ممن لا ينتفع ولا يستضر، ولو فعله لفعله ولا داعي. وذلك لا يجوز السهو والحاجة لم يجز عليه فعل القبيح . فإن قيل إن أحدنا قد يفعل المسبب من غير داع فلا يريده ولا يكرهه على قلوبكم مع كونه عالما به ومميزا له بحيث يكون الغرض فعل سببه فيراد من دون المسبب . فإذا جاز فعل ما هذا سبيله ولا داع، فإلا جاز فعل القبيح ولا داع . قيل له إن القبيح ليس يخلو من كونه مبتدأ أو متولدا. فإن كان مبتدأ فمحال أن يفعل مع عدم الداعي ومع عدم الإرادة مع السلامة لما في ذلك من نقص حاجة أفعالنا إلينا.

ألا ترى أننا نستدل بوجوب وقوعها بحسب دواعينا وقصودنا. فلو جاز وقوعها ولا داعي مع علمنا بها لبطل استدلالنا . ولهذا نقول إن الذي يدل على كون المتولد فعلنا وقوعه بحسب أسبابنا لما لم يجز وقوعه بحسب الداعي والقصد على طريقة واحدة لأننا قد نقصد رمي الكافر فنصيب المؤمن لعدم علمنا بكيفية الرمي . ولهذا كان الحاذق في الرمي أكثر إصابة. فقد وقع الفعل ولا قصد ولا داعي . وقد يكون الغرض فعل السبب فيقع المسبب بحيث لا يقصده أصلا كانتفاض التراب عن ظهر المضروب . فالقبيح المبتدأ محال أن يقع ولا داعي لما ذكرناه. فإذا لم يجز أن يكون الداعي إليه اجتلاب النفع ودفع الضرر وذلك مرتفع عنه سبحانه فيجب أن لا يفعل أصلا لأن الحسن والوجوب لا يجتمعان مع القبح فلم يبق إلا اجتلاب النفع ودفع الضرر اللذان قد بيّنا استحالتهما عليه .

وإذا علم بكمال العقل أن أحدنا لا يتصرف مع كونه عاقلا ولا داع. علم أن القبيح المبتدأ لا يفعله . فأما المتولد فلو جوزنا وقوعه ولا داعي لم يكن بد من وقوع سببه عن داع. إذ قد بيّنا أن المبتدأ يجب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا ؛ فالسبب إذا لم يفعل لاجتلاب نفع واستدفاع لضرر لم يبق إلا حسنه ووجوبه . فإذا لم يجز أن يكون حسنا فضلا عن كونه واجبا من حيث إن سبب القبيح لا يكون إلا قبيحا إذا كان من فعل العالم به على ما قد بين في غير موضع فيجب أن لا يفعل. وفي ذلك ارتفاع المسبب كارتفاع سببه .

فأما ما ابتدأنا به من أن العالم بقبح القبيح علمه بقبحه وبغنائه يصرفه عن فعله فذلك في غاية الوضوح. وذلك أننا إذا ثبت أن أحدنا لا يفعل القبيح مع علمه بقبحه إلا لمكان الحاجة صح ما قلناه. فأحدنا يصرفه قبح القبيح عنه ويدعوه الحاجة إليه فربما قويت الحاجة على القبح ففعل. وربما غلب القبح للحاجة فلم يفعل . وجعل الله تعالى المكلف متردد الدواعي ليمكن تكليفه وليستحق الثواب فمع الحاجة يستضر إذا لم يفعل . يبين صحة ما قلناه ما نعلمه من أن من كان نفعه بالصدق والكذب على حد واحد لم يجز أن يختار الكذب بل

يجب عدوله إلى الصدق. فلا وجه لوجوب[4] ما قلناه إلا استغناه بالصدق عنه مع علمه بقبحه .

ولهذا إذا كان النفع في الكذب أكثر لم يجب عدوله عنه إلى الصدق . وإذا ثبت أن الحكم الذي ذكرناه معقول في الشاهد وعللناه بعلة أمكننا طردها وجب أن نحكم لها بحكمها في فرع الأصل المعلوم أولا . وإذا ثبت أن القديم غني بما ذكرناه فواجب أن لا يختار الكذب كما لم يختاره من كان نفعه فيه وفي الصدق على سواء .فإن قيل إن أحدنا لا يستغني عن الكذب في الشاهد بل ما جعل تمره أصلا وطردتم علته إلى القديم تعالى يقتضي الحاجة إذا قلتم إن المخير بين صدق وكذب نفعه فيهما على سواء يجب اختياره الصدق على الكذب . أفليس قولكم هذا يقتضي كونه محتاجا إلى فعل الصدق والكذب، فلم قلتم إنه غني عن الكذب دون أن يكون غنيا عن الصدق .

وإذا كان لابد من كونه إليهما على سواء فقد بطل ما أثبتناه من الغنى وفي ذلك استحالة جعله أصلا واستخراج علة وطردها إلى سواه فيبطل ما اعتمدتموه . قيل له إن المستغني بالصدق عن الكذب وإن كان محتاجا إلى كل واحد منهما على سواء فإن حاله مفارقة لحال من كان نفعه في الكذب خاصة . ألا ترى أنه محال أن يفعل الكذب مع استغنائه عنه بالصدق وجاز أن يفعله إذا اختص نفعه به. فهو وإن استغنى بالكذب عن الصدق كاستغنائه عن الكذب بالصدق. فلمكان قبح الكذب لم يجز أن يؤثره على الصدق وصح أن يؤثر كل واحد من الصدقين على الآخر ، ولا علة لها وجب إيثار الصدق على الكذب على طريقة واحدة إلا قبحه المضاف إلى غنائه عنه بالصدق . فلهذا قلنا في أول الدلالة أن الغنى إذا إنضاف إلى القبح كانا بمثابة صارف واحد فلم يجز أن يختاره، ولم يجز أن يكون متردد الدواعي. والحال هذه لما لم يكن ما يزيد عن القبح ولا ما يعادله ويغالبه. فالحاجة تغالب القبح على ما مضى بيان ذلك. والغنى بالصدق عن الكذب يجعل القبح غالبا على طريقة واحدة . فلهذا لم يجز أن يؤثر الكذب على

---

[4] في المخطوط : له وجب

الصدق في سائر الأوقات ومن سائر الفاعلين. فمن كان غنيا لنفسه بذلك أحق. فلا يكون القبح والحال هذه إلا صارفا إذ محال إن يكون هناك ما يعادله ولا ما يغالبه فيجب أن لا يفعل سبحانه القبيح أصلا .

ولك أن تجعل الذي ذكرناه أخيرا من مغالبة الدواعي والصوارف ابتدأ دلالة فتقول قد ثبت كون القبيح صارفا. وقد ثبت أن الصارف يقتضي ارتفاع الفعل ما لم يكن في مقابلته ما يوفى عليه . وإذا لم يجز أن يكون له تعالى إلى القبح داع يغالب علمه بقبحه وعلمه بغنائه، لم يجز أن يختاره .إذ قد ثبت إن المغالب للقبيح في الشاهد هو الحاجة فقط. فلذلك قلنا إن العالم بقبح القبيح إذا لم يكن محتاجا فتكون حاجته أو اعتقاد الحاجة يغالب العلم بالقبح لم يجز أن يختاره . فلهذا لم يكن بد من اختياره الصدق على الكذب والنفع فيهما سواء. وفي ذلك ألا يفعله تعالى لأنه عالم بقبحه وعالم بغنائه عنه. وقد مضى الكلام في مفارقة الحسن للقبيح، وأنه يفعل لا للحاجة. وذلك يسقط ما يسألون عنه من قولهم أنه لو كان لا يفعل القبيح من حيث إنه غير محتاج لوجب أن لا يفعل الحسن من حيث ارتفاع الحاجة.

وربما[1] قالوا إن حكم الغائب مفارق للشاهد. فأحدنا لا يفعل الحسن ولا القبيح إلا لاجتلاب نفع ودفع ضرر. والله تعالى يفعلهما لا للحاجة فيفرقون بذلك بين الغائب والشاهد. والأمر بخلاف ما نعموا، لأن الحسن يفعل لحسنه من غير مراعاة[2] الحاجة حسب إرشاد أحدنا الظال[3] ولا يفعل القبيح إلا لمكان الحاجة فقط إذا علم قبحه . فإذا ثبت أنه عالم بقبح القبيح غير محتاج لم يجز أن يفعله . فهو سبحانه خلق العالم للحسن وله أن يفعل أزيد مما فعل. لكنه لا يعلل ما له لم يفعل. إذ كان الحسن يدعو ولا يوجب، فحالته مفارقة للوجوب، لأنه يدعو على كل وجه، ولابد من وقوعه ما لم يكن صارف يوفي عليه . فهو في الإثبات يجري مجرى القبح في النفي كما أن العالم بقبح القبيح محال أن يختاره ولا

---

[1] عبري : ואם : وإن / وإذا

[2] في النص : مراعات (الناقل)

[3] يعني : الضال

حاجة. كذلك محال أن يعلم وجوب الواجب فلا يفعله ولا مشقة. فلذلك قطعنا على أنه سبحانه كما لا يفعل القبيح لا يخل بواجب، وقد لا يفعل الحسن ولا صارف لما كان داعي الحسن إلى الفعل أضعف من داعي الوجوب. فليس لأحد أن يجري الجواب مجرى الحسن . فيجوز أن لا يفعل بعض الواجبات كما أنه قد لا يفعل بعض المحسنات .وذلك أن الوجوب يقتضي استحقاق الذم بأن لا يفعل فحاله تجري مجرى القبح . فكما أن القبيح لا يفعله سبحانه من حيث إن القبح يقتضي استحقاق الذم فلم يجز أن يحتمله العالم إلا لمكان الحاجة. وكلما اشتدت ، قال الاحتفال بالذم وكان تحمله أسهل وكذلك حال الوجوب بأن لا يفعل.

ألا ترى أنه إذا لم يفعل الواجب استحق الذم فلا يسهل تحمله إلا بأن يكون الفعل شاقا. وكلما كان الواجب أشق قل الاحتفال بالذم المستحق بالترك . فإذا لم يكن هناك مشقة أصلا صار في حكم الملجأ إلى فعله. كما أننا إذا ارتفعت الحاجة عن القبيح صار كالملجأ إلى أن لا يفعله ولا فصل . وقد مضى الكلام في أنه سبحانه خلق الخلق لحسن ذلك لا للحاجة ، فبطل به قولهم إن الحسن كالقبيح في أنه لا يفعله إلا المحتاج . وقولهم إذا جاز أن يفعل الحسن لا للحاجة. جاز أن يفعل القبيح وإن لم يكن محتاجا لما ذكرناه من الوجه في بطلان ما هذا سبيله .

23 - باب في العوض وما يتصل بذلك

اعلم أننا قد بينّا أن القديم تعالى لا يختار القبيح وأنه لا يخل بواجب . فإذا ألم الحيوان وهو غير مستحق على ما سنبين فلابد من عوض يخرج به الضرر من كونه ظلما .

واعلم أن الباب المتقدم قد اقتضى أنه سبحانه لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب وهو أصل لكل العدل. فالخلاف إنما يصح من بعد الأصل المقدم ذكره على وجهين. إما أن يقولوا فيما نثبته قبيحا أن صفة القبح مرتفعة عنه فيضيفونه إلى

الله تعالى من حيث كان حسنا، لا من حيث كان قبيحا. وإما أن يكون الفعل حسنا فيعتقدون قبحه من إضافته إلى الله .

والكلام في الآلام قد جرى من الناس على كلا[1] الوجهين . فبعضهم اعتقد في ألم الأطفال أنه بصفة الظلم، واعتقد حسنه مع كونه ظلما لما كان واقعا من قديم رب إلى غير ذلك مما يهزون به . وبعضهم اعتقد قبحه، فلم يضفه إليه بل نسبه إلى الظلمة وإلى الشيطان وما جرى هذا المجرى. فنحتاج إذًا إلى بيان وجه حسنه. وأنه لا يجوز أن يكون بصفة الظلم. وأن المخرج له من كونه ظلما ليس إلا العوض فثبت بذلك بطلان كلا القولين .

واعلم أننا قد بينّا من قبل أن الظلم يقبح لكونه سلما ، وأنه يقبح منه تعالى كقبحه منّا فلا يؤثر جميع ما هو عليه من الصفاح. وأن المخرج للضار من كونه ظلما النفع وما جرى مجراه والاستحقاق وما ينوب منابه. وبينّا كونه قادر عليه وصحة وقوعه منه. فلولا ما علمناه من أن علمه بقبحه وعلمه بغنائه عنه يجب أن يصرفه عنه لجوزناه عليه تعالى. فقد بطل بذلك قولهم إن الظلم يقبح منّا لا منه، من حيث إنه محال أن يثبت المقتضى مع ارتفاعه .

واعلم أن النفع العظيم يجعل الضرر كلًا ضرر . يبين ذلك أنه من خير بين راحته من ألم يسير وبين أخذ الأموال الجزيلة لوجب أن يختار أخذ[2] المال وأن يحتمل الآلام لمكان انتفاعه به. وإذا كان الأمر على ما وصفنا فمن نفي النفع عما يدخله القديم من الضرر على الأطفال فقد وصفه بالظلم . ألا ترى أنهم غير مستحقين ولا يندفع به عنهم ضرر هو أعظم منه وهو غير مفعول على سبيل الممانعة فلا بد من قبحه متى عري من النفع . يبين ذلك أنه لا يحسن منّا أن نفعل ما هذا سبيله بالأطفال لما لم نقدر على نفعهم ولا كنّا على ثقة من أننا سنقدر . فقد يحسن منّا أن نضربهم لنفع عاجل كتأديبهم وما يجري هذا المجرى. فإذا كان لا يحسن منّا إيلامهم إلا للنفع فيجب أن يكون حال القديم هذا الحال وفي ذلك تعويضهم .

---

[1] في النص : كلّى (الناقل)

[2] ربما يحفظ

واعلم أن الناس قد انقسموا في باب الآلام. فالثنوية ترى أنه لا يكون إلا قبيحا ودعاهم ذلك إلى إثبات ظلمة تفعله . والمجوس وافقوهم في هذا الاعتقاد فأضافوه إلى الشيطان . والمجبرة اعتقدوا حسنه وأضافوه إليه تعالى على طريقتهم في الملك . وأصحاب التناسخ اعتقدوا حسنه من حيث كان مستحقا فنفوا العوض . والبكرية نفوا كونه ضارا فزعموا أن الطفل لا يتألم بالضرب ولا يستضر بالسقم . وعباد زعم أنه يفعل للفرق . والصحيح ما قلناه . وقد رددنا على أكثر هذه المذاهب وبيّنّا فسادها ونحن نذكر ما فيها فيما يلي هذا الباب .

واعلم أن الظلم لم يقبح من حيث كان المظلوم عاقلا ولا من حيث كان إنسيا ، بل من حيث كان ظلما ، فلما تألم الطفل كتألم العاقل خالف قول البكرية وجب أن لا يفعل ذلك به إلا لما له يفعل بالعاقل من نحو النفع ودفع الضرر ، إذ الاستحقاق مرتفع عن الطفل لما سنبينه من بعد . فالبهيمة حالها في ذلك كحال الطفل ، ولا فصل بين من قال بحسن إيلام البهيمة من غير عوض وبين من قال مثل ذلك في الطفل. إذ كون الحي حيا هو المصحح للاستضرار على ما سنبين في الرد على البكرية . فإذا كان المخرج للضرر من كونه ظلما المقتضى للقبح حصول النفع وما جرى مجراه فحتى لا يحصل للبهيمة نفع يوفى على ضررها وجب كونها مظلومة . فإذا لم يجز أن يظلم سبحانه لما بيّنّاه من قبل وجب أن لا يؤلمها إلا ويعوضها [1]ما عدا[2] العوض من الوجوه المخرجة للضرر من كونه ظلما[3] لا يصح فيها . وذلك أن المخرج للضرر من كونه ظلما على ما بيّنّا . النفع ودفع الضرر والاستحقاق والممانعة .

فلذلك يصح في القديم سبحانه النفع والاستحقاق[4] إذ لا يجوز أن يضر بأحد ليدفع عنه ضررا أعظم منه. ولا سبيل الممانعة من حيث إن صحة ذلك فينا يرجع إلى عجزنا وقلة تمكننا مما نريده . وقد نقطع إصبع الملسوع لنزيل عنه

---

[1] عبري أضاف : כי : أن ، مقابل الكلمات لأن أو لكون ، וכן המובן : وهكذا المفهوم

[2] في النص : ما عدى (الناقل)

[3] في الهوامش

[4] في الهوامش

ضرر السم لما تعذر إزالة ذلك ولو أمكنّا[4] من دونه لم نفعله ولا كان يحسن. ولهذا لا نقطع إصبعه يحصل به من السلامة ما يحصل بقطع اليد. وقد نقطع يده إذا لم تكن الحال هذه ونقطع ساعده. فنفعل من هذا الباب ما يتم به الغرض. فالله لا يمانعه أحد فيضر به على سبيل الممانعة فلم يبق إلا النفع والاستحقاق. فإذا لم يجز أن يكون الطفل والبهيمة مستحقين للألم لم يكن بد من نفعهما. وهذا النفع فهو منقطع يفعل لا على سبيل التعظيم. فليس لأحد أن يشنع علينا وينسبنا إلى أننا بأن البهائم مثابة. لأن العوض ليس من الثواب في شيء. وقولهم إنه يعوض البراغيث والقمل ويحييهم ويعيدهم وما جرى هذا المجرى. فالتشنيع به لا معنى له لأنه إذا جاز أن يبتدئ بخلق البراغيث والقمل وإيجاد الحياة والشهوة فيهم والتمكين من المشتهى تفضلا وإنعاما مع ما في ذلك من الاعتبار. فما المانع من إعادتهما وإيجاد الحياة فيها على سبيل الإعادة.

واعلم أننا نقطع على أن العالم النازل بالبهائم وما جرى مجراها من قبله تعالى لطف من حيث إنه يقدر على إيصال النفع المستحق بالألم إليها من غير ألم. ولولا كونه اعتبارا لم يحسن ويجري مجرى من يجعل غيره يستحق ما من جانب النهر إلى جانبه ويعوضه عليه ما يخرج من كونه مظلوما. ولسنا نقطع على أن خلق البراغيث والقمل والدود إلى سائر ما يؤذينا وتنفر أنفسنا منه لطف واعتبار بل نجوز ذلك. فإن كان لنا في خلق ما هذا سبيله لطف واعتبار فيجب أن يقصد سبحانه كلا الوجهين التفضل عليها والاعتبار الواجب لنا عليه. والذي لا شبهة فيه كونه متفضلا عليها لأنه قد أوصلها بخلقها إلى منافع هي دون ما عرضنا إليه بإيجاد العقل فينا من الثواب الدائم فما تنتفع به إذا أعيد مباين لنفعه في دار التكليف على ما سنبين ذلك في موضعه.

واعلم أنه لا فصل بين أن يضر بالبهيمة وبين أن يأمر بالإضرار بها في أنه متى كان النفع مرتفعا قبح. فكما يجب عليه أن يعوض ليخرج ما يفعله من الضرر من كونه ظلما. فكذلك يجب عليه أن يعوض إذا أمرنا بالضرر من حيث إن الأمر بالقبيح قبيح. وكذلك الكلام في إباحة القبيح. فلهذا قلنا إنه قد تضمن

[4] في النص: أمكونا (الناقل)

عوض الحيوان المقرب. وتضمن عوض ما أباحه لنأكله. لأن إباحته اقتضت ضمانه العوض لها وهو مستحق عليه لا علينا من حيث إنه لولا الأمر والإباحة لم نفعله . والكلام في الختانة يجري هذا المجرى لما لم يكن الطفل المختون مستحقا فقد صار ما نفعله بأمره كأنه فاعله تعالى فيجب أن يعوض .

24 - باب في بطلان قول أصحاب التناسخ

اعلم أنهم ذهبوا إلى أن الآلام لا يحسن إلا مستحقا. فدعاهم ذلك إلى القول بأن روح البهيمة كانت في غير جسدها وعصت. وهي في ذلك الجسد فاستحقت ما نزل بها من الضرر . وقد نقلت إلى جسد البهيمة . والذي يدل على بطلان قولهم. إنه كان يجب أن يكون الفاعل يذكر أنه قد كان في جسد آخر فنقل، وينكر زمان عصيانه وما فعله من المعاصي، إذا كان ذلك ظاهرا ومحال أن ينسى ما هذا سبيله، كما يستحيل أن ينسى كونه في بعض البلاد أميرا ومسيرا للعساكر مدبرا للأمور[ז] . وفي عدم علمه دلالة على أن الحال لا على ما ذكروه . ويدل[ح] على ذلك أيضا أنه لابد من أن يكون لتكليفه ابتداء. إذ لا يجوز

[ז] مترجم مخطوط ليدن 40 أضاف باليونانية

[ח] العبـــــري:: וראיה אחרת על זה כי לא יתכן מלהיות למצותו ראשית ותחלה כי לא יעבור שיעתיק מגוף אל גוף משלשל עד לאין תכלה ואין סוף ולא יהיה לזה תחלה . ונאמר להם כי חשבו כי לא חטאה והיא בזה הגוף הלא לא יתכן שתהיה מועתק אליה מגוף אחר או נעתק {ככה} אליו מזולת גוף. אם יאמרו כי מגוף אחר נעתקה אל גוף יאמר להם והלא זה יוליך אל דבר משולשל עד לאין תחלה , וכל דבר שיהיה כזה יע' יוליך אל דבר שאינו הגוף יהיה בטל ומושחת . ואם יאמרו כי לא נעתקה מגוף אלא מזולת הגוף , יע' תחלה המצאתה בגוף מן הגופים כי העתקה ממקומה אל הגוף והוא תחלת מציאתה , יאמר להם והלא לא חטאה מקודם ואיך יכשר מי י שיכאיבה והיא לא חטאה , והלא זה יראה לך כי הוא יכאב מעת הצווי יע' מעת שיצווה למצווה . ואם יכשר וכו' : ورؤية أخرى على هذا أنه لا يحتمل أن يكون موجودا أولا وبداية لم يجز أن ينسخ من عنصر إلى عنصرمُخفض حتى لا تكمل ولا نهاية ولا يكون لهذا بداية . ونقول لهم إن اعتقدوا أن كل خطيئة وهي بهذا العنصر ألا

أن ينقل من جسم إلى جسم إلى ما لا أول. فهب أنه عصى ، وهو في ذلك الجسد. أفليس لا يجوز أن يكون إما منقولا إليه من غير جسد على سبيل التسلسل أو ابتدى به فيه فألزم الشاق . وإذا حسن أن يدخله تعالى فيما يشق بالتكليف، فما المانع من أن ينزل به الضرر ابتداءً لما له حسن أن يلزم ما يشق من الثواب حسب قولنا إن الضرر قد يحسن للنفع كحسنه للاستحقاق .

واعلم أن النفع والاستحقاق يجريان في الشاهد مجرى واحد في إخراج الضرر عن كونه قبيحا، ونفي أحدهما في الغائب كنفي الآخر . فلئن جاز لهم أن يقولوا إن الضرر لا يحسن إلا مستحقا، جاز لغيرهم أن يقول إن الضرر لا يحسن إلا لنفع فينفي العقاب في الأخرة فضلا عن الدنيا .

واعلم أن الضرر كسائر الأفعال التي يدخلها الحسن والقبح، فلا فصل بين ما قال إن الضرر لا يحسن أصلا ، وبين من قال إن الأكل لا يحسن . ولا فصل بين من قال إنه لا يحسن ، وبين من قال لا يحسن مستحقا .

واعلم أن الثنوية هم القائلون بأن الضرر لا يحسن البتة . فطريق علمنا ببطلان قولهم هو بعينه طريق علمنا ببطلان قول أصحاب التناسخ. ألا ترى أننا كما نعلم حسن ذم المسيء لمكان استحقاقه. فكذلك يحسن منّا تحمل مشاق الأسفار لمكان ما فيها من النفع فأحد الأمرين كالآخر . ونفور النفس عن الأضرار بالغير وما نجده من رقة القلب وضعفه خصوصا من كان خير الطبع يستثقل إدخال الألم على الحي. وإن مع اعتقاده حسنه هو الشبهة الداعية لأصحاب التناسخ والثنوية إلى القول بما قالوه . لكن أصحاب التناسخ قد أثبتوا

يمكن أن تكون منسوخة إلية من عنصر آخر أو نسخت هكذا إليه من غير عنصر . إن قالوا أنه من عنصر آخر نسخت إلى الجسم يقال لهم أليس هذا يؤدي أمر مخفض حتى لا تكون بداية ، وكل أمر يكون مثل هذا يؤدي إلى أمر ليس عنصرا يكون باطلا وفاسدا . وإن قالوا لم تنسخ من العنصر إلا من غير عنصر يعني بداية وجودها في عنصر من العناصر أن النسخ من مكانها إلى العنصر وهو بداية وجودها . يقال لهم أوليس لم تخطئ من القدم ولا يصلح من أوليس هذا يبدو لك أنه يؤلم من وقت الأمر يعني من وقت أن يأمر لأمر وإن يصلح وخلافه .

حسن الضرر على بعض الوجوه التي نثبت الضرر عليها حسنا . والذي يطعن على الثنوية ويفسد قولهم ما قدمناه من العلم الضروري بحسن تأديبنا أولادنا وتحملنا المشاق في الأسفار طلبا للربح وذم المسيء . وذلك أيضا يفسد قول أصحاب التناسخ ويلزمهم من المناقضة ما لا يلزم الثنوية . وذلك لأنه يقال لهم وما الذي دعاكم إلى القول بأن الله تعالى ينسخ روح الحي من جسد إلى جسد. فمن قولهم إن الطفل إذا لم يكن عاقلا وقد نزل به الألم. فلو لم تكن روحه معاقبة من حيث عصت وهي في جسد من قبل حصولها في جسده لم يحسن . فيقال لهم. ولم قلتم إن الضرر يحسن لكونه مستحقا. ومعلوم أن طريق ذلك في الشاهد ليس إلا ما نعلمه من حسن ذم المسيء، واستيفاء الدين بالعنف والملاومة والمطالبة الصعبة. أفليس هذا يقتضي أن يحسن منه تعالى أن يضر لنفع المضرور. كما حسن منا أن نضر أولادنا لنفعهم، إذ حسن معقبة العصاة محمول على حسن ذم المسيء ومطالبة الغريم . وإذا كان الأمر على ما وصفنا فقد فرقوا بين أمرين لا فرق بينهما وحكموا للغائب بخلاف حكم الشاهد والحال واحدة. وذلك جهل لا محالة . فالنفع الموفي على الضرر يخرجه من كونه ظلما على ما بيناه، وفيه اعتبار على ما سنبينه من بطلان قولهم إن الطفل معاقب من حيث عصت روحه ونقلت إلى هذا الجسد .

25 - باب على البكرية

اعلم أن البكرية ليس بجمع يستحيل الكذب عليهم ، بل صاحب المقالة يعرف ببكر. والمتكلمون يكثرون الكلام على أرباب المقالات توسيعا للعلم، وإن علم ضرورة بطلان المقالة كفعلهم مع السوفسطائية والسمنية. وهذا الإنسان كان يقول إن الطفل لا يألم. ونحن وإن علمنا ضرورة بطلان قولهم من حيث إننا نذكر تألمنا بالضرب في زمان الصبا فإنه لما كان فيما قاله شبهة من حيث إن الطفل لا يألم لا يعلم .

وقد كان يصح أن يظن الظان أن حال الإدراك كحال العلم. فكون الطفل غير مدرك وغير عالم سواء. فما هذا سبيله يحتاج إلى كلام وإثبات فرق بين العلم والإدراك. وقلنا إن الشبهة ممكنة بتقدير أن لا نعلم ضرورة كون الطفل متألما

فإن اقتصرت في بطلان قول البكرية على ما نعلمه ضرورة من تألمنا في حال صبائنا جاز.

وإن ذكرت ما يجري مجرى الاستدلال، وهو أن كون الحي حيا، يوجب كون المدرك مدركا مع ارتفاع[1] الآفات والموانع ووجود المدرك جاز. وذلك لا محالة فرق بين العلم والإدراك. فلذلك لم يجز أن لا يدرك الطفل مع جواز أن لا يعلم . وكون الحي حيا يصح كونه عالما. والصحة لا تقتضي الثبوت على كل وجه ؛ فلذلك جاز أن لا يفعل العلم فيه فلا يكون عالما مع صحته وأن لا يفعل ، لكن الحال بخلاف ذلك على ما بيّناه في صدر هذا الكتاب .

وإن جاز ألا يدرك الطفل مع حصول المقتضي والشرط لجاز في العاقل أن لا يدرك مع حصول الشرط من وجود المدرك وارتفاع الآفات والموانع . فإن قال إن عدم العقل آفة . قيل له إن الآفة هي فساد الحاسة التي يفتقر المدرك في إدراكه المدرك المعين إليها. وذلك لأمر يرجع إلى المدرك كاللون. وما جرى مجراه يفتقر في إدراكه إلى أزيد من محل الحياة ومن الحياة على سبيل التبع لهما . وكل ذلك من حيث كان المدرك حيا بحياة فلا يدرك إلا بها وبمحلها. وفي بعض المدركات يجب أن يكون محل الحياة مبنيا بنية مخصوصة كالعين والأذن. ففسادها يحيل إدراك المدرك كالعماء والصمم [2]. فالمعقول من الآفات في الإدراك هو هذا . وكمال العقل يرجع إلى العلوم، وهي مفتقرة إلى الإدراك. فمحال من يفتقر يقتضي علمه به فإذا لم أدركه إليها .

يبين ذلك أن إدراكي الشيء يقتضي علمي به. فإذا لم أدركه لم أعلمه كالمشاهدات. فمحال أن يكون العلم هو المصحح للإدراك من حيث إن هذا يقتضي أن يكون كل واحد من الأمرين يفتقر إلى الآخر فلا أعلم دون أن أدرك أن أعلم .

واعلم أن العاقل كونه عاقلا يوجب كونه عالما ببعض المعلومات وإن كان عالما بعلم . ولو لم يكن عاقلا لم يجب ذلك. وليس لأحد أن يقول إن الإدراك

---

[1] في المخطوط أضاف ، ال ـ من الكلمة التالية

[2] في المخطوط والصمم

يجري مجرى العلم . فكما لا يعلم الما وهو عاقل . كذلك لا يدرك إلا إذا كان عاقلا . وذلك أن للعلوم تعلقا بعضها ببعض فإذا علم شيئا وجب أن يعلم ما يجري مجراه. فلهذا لم يصح أن يضطرني تعالى إلى العلم بالبقة دون الفيل من حيث إن طريقهما هو الإدراك .

والإدراك ليس بمعنى فصيح أن يتعلق بعضه ببعض. بل هو طريق إلى العلوم ولا طريق له. بل كون الحي حيا يوجبه. فلهذا وجب أن يدرك وإن لم يكن عاقلا. ومتى حصل له العلم بالبعض وجب حصول العلم بالكل إذا استوت الحال فلا يعلم أحد المدركين من دون الآخر لتعلق العلم بعضه ببعض .فلهذا كان العقل[1] يقتضي من العلم بتفاصيل ما يشاهده إلى ما يترتب عليه ما لا يجب مع عدمه . فالاعتراض به لا يصح على ما قلناه من أن الحي محال أن لا يدرك مع تكامل الشرط وفي ذلك أدراك الطفل ما يحله من الألم .

26 - باب على عباد

اعلم أنه موافق للجبرية في المعنى ومخالف لهم في اللفظ .وذلك أنه قال إن الآلام تحسن للفرق من غير[2] نفع ولا استحقاق. وزعم أنه لو عوض سبحانه الطفل على ألمه لكان عوضه ثوابا. ولابد من فرق بين العاقل وبين غيره في استحقاق ذلك. فإذا لم يكن الطفل والبهيمة مثابين على ألمهما وجب أن يكون حسن هذا الألم منه تعالى للفرق .

وإعلم أنه لا معنى تحت قوله. بل قوله ذلك كقول النجار في الكسب. فحقيقة الظلم على قوله ثابتة في إيلامه تعالى للأطفال والبهائم لأنه لا يثبت العوض ولا الاستحقاق . وقد بيّنا من قبل حصر الوجوه التي لها يحسن الألم. وأن الذي يمكن في حسن ما يفعله تعالى من ذلك للنفع والاستحقاق وهما مرتفعان على قوله من إيلام الأطفال. فقد وصفه تعالى بالظلم كوصف المجبرة له بذلك لكونهم

---

[1] عبري : בעל דעת صاحب معرفة / علم، وربما يجب أن تكون ، العاقل

[2] في المخطوط ، حيث . وهي مشطوبة

قالوا إنه يحسن منه تعالى لكونه مالكا. وهو قال إنه يحسن للفرق؛ فالفرق إذا لم يكن نفعا واستحقاقا وما جرى مجراهما لم يعقل. فلذلك ألحقناه بكسب النجار .

فأما قوله إنه لا بد من فرق بين الثواب وبين ما تستحقه البهائم فالأمر كما ذكر ، لكن هذا لا يوجب نفي كونها منتفعة بما ينزل بها من الألم ، بل العوض الذي نثبته موقعه موقع المثامنة لما لم يستحقه بطاعة يفعلها. فحينئذ كانت تستحق المدح والتعظيم كاستحقاق العقلاء ذلك على طاعتهم . فالثواب لذات صفتها ما ذكرناه. ونفع البهيمة على ألمها وإن كان لذة . فالتعظيم مرتفع عنه لما لم يكن الألم نازلا بها باختيارها.

والطاعة يتحمل العاقل مشقتها وتألمه لمكانها اختيارا . فكما أن العاقل إذا ألغى إلى أمر ففعله لم يجز أن يستحق به تعظيما. فما لا تفعله البهيمة بل تضطر إليه أحرى في ارتفاع التعظيم. وذلك لا يقسط ما تستحقه من الالتذاذ لما كان الوجه في استحقاقها تألمها. فيجب أن تستحقه، وأن يفعله تعالى بها لتخرج بذلك من أن تكون مظلومة. وفي ذلك إبطال قول عباد والمجبرة مع جميع من خالف في الألم مع اختلاف أقوالهم .

27 - باب في أحكام القدر

اعلم أن الكلام في ذلك أصل لإثبات الكافر قادرا على الإيمان. ويتعلق بذلك الكلام في حسن تكليف الكافر . فمن خالفنا قال إن الكافر كلف الإيمان من غير أن قدر عليه. فنسب الله في هذا إلى القبيح كما وصفه بالظلم . ومن قولنا إن الله ما ظلم قط ولا يظلم على ما بيّنا. وأنه ما كلف إلا وأقدر من حيث إن تكليف ما لا يطاق قبيح. فالكافر قادر على الإيمان . ووجه حسن تكليفه. ذلك التفضل عليه بتعريضه إلى منزلة سنية. وأنه أتى في احترام ذلك من قبل نفسه. وذلك يترتب على عدة أبواب فأولها لإثبات القدرة لأن معرفة حكمها يترتب على معرفتها .

28 - باب في إثبات القدرة

اعلم أن الفعل يدل على كون فاعله قادرا على ما مضى بيان ذلك . وهذه الصفة فينا جائزة لتجددها فيجب افتقارها إلى أمر متجدد. ذلك الأمر إما شرط

وإما مقتضى . والشرط فيفتقر إلى مقتضى. فلابد من إثباته ليكون تأثير الشرط تبعا له . وقد بينّا في إثبات الاجتماع والافتراق استحالة كونه مجتمعا لنفسه، ووجوده وحدوثه وعدمه وعدم معنى. وحال صفة القادر كحاله في ذلك . فلا حاجة بنّا إلى إعادة ما ذكرنا هناك . والذي يجب أن نبين ها هنا استحالة كونه قادرا لكونه حيا وبالفاعل لنثبت كونه قادرا بقدرة . ولو كان قادرا لكونه حيا لوجب أن لا تختلف أحوال القادرين والحال بخلاف ذلك لأن بعضهم يقدر على حمل قدر لا يتجاوز وغيره أقدر منه، بحيث إنه يحمل أزيد من ذلك. ولوجب أن يصح الفعل بالإذن كصحته باليد. لأن الحياة توجب الإدراك . فلو أوجبت كون القادر قادرا لصح الفعل بجميع محالها. ولوجب تماثل صفات القادرين كتماثل صفات الأحياء . ولو وجب كون المقدور للكل واحدا كما كان المدرك للكل واحدا وقد علمنا استحالة مقدور لقادرين كما نذكر من بعد.

والذي يدل على استحالة كونه قادرا بالفاعل افتراق كونه قادرا إلى كونه حيا. وما بالفاعل يجب أن يكون هو الحدوث ، أو ما يتبعه كحسن الأفعال وقبحها وأحكامها ووقوعها على وجه دون وجه، من نحو كونها تعظيما واستخفافا، وكون الكلام خبرا وأمرا، وكل ذلك بالفاعل تابع للحدوث . فكون القادر قادرا لو كان بالفاعل لتبع الحدوث فكان يستغنى عن صفة الحي. وفي ذلك كون كل جوهر وجوهر قادرا دون الجملة . وأيضا كان يجب أن يتساوى أحوال القادرين لما لم يكن الفاعل على هذا القول يوجد في بعضهم من المعاني أزيد مما في البعض. فكان يجب أن[*] تتساوى أحوالهم والحال بخلاف ذلك . وكان يجب أن لا تكون اليد بصحة الفعل بها أولى من الأذن حسب ما بينّا ذلك في رجوع صفة القادر إلى صفة الحي فالإلزام واحد. فإذا بطل ذلك ثبتت القدرة وصح أن نتكلم في أحكامها .

29ـ باب في أن القدرة متقدمة وباقية

اعلم أن القدر عندنا متقدمة وباقية والمحوج إلى الكلام في ذلك قول المجبرة أن القادر على الكفر ليس بقادر على الإيمان. فدعاهم ذلك إلى القول بأنها مع

---

[*] وردت في النص يجبان(الناقل)

الفعل وأنها لا تبقى، وأنها موجبة لا تنفك من مقدورها فلزمهم على ذلك من الجهالات ما قد بينه المتكلمون في كتبهم . والذي نقول نحن إننا نعلم ضرورة على سبيل الجملة كون القادر قادرا على الضدين. فمن صح أن يتحرك يمنة صح أن يتحرك يسرة. ومن صح منه حمل جسم في جهة صح منه حمله في سائر الجهات. وحال البلاد في ذلك على سواء مع اختلاف القدر . فلو كانت القدرة ليست قدرة على الضدين لم يجب ذلك فيها على طريقة واحدة. وأفعال القلوب في ذلك كأفعال الجوارح . وإذا كانت القدرة قدرة على الضدين وجب تقدمهما وبقائها ليفعل به الأضداد شيئا بعد شيء .

يبين ذلك وجوب بقاء القادر على ما كان عليه أوقاتا خيرة ما لم يتجدد ما يقتضي خروجه عن هذه الصفة من تعب وافتراق محال القدر. فلو كانت لا تبقى لجرى حالها مجرى العلوم التي لكونها غير باقية يخرج العالم من كونه كالماء لا إلى ضد وما جرى مجراه . وإذا بقيت القدرة فانتقل به القادر من مكان إلى ما يليه فقد صح أن ينتقل بها إلى الثلاث وأن يرجع بها إلى المكان الأول. وفي ذلك كونها قدرة على الضدين وتقدمها لأنه إذا صح تقدمها[1] لسائرها . فعلى ذلك يصح أن يفعل بها الكون في الثاني والثالث وما والهما على ما بينّا من بقائها وكونها قدرة على الضدين. فحال ما نقدر عليه من الكون في العاشر ،كحال ما نقدر عليه من الكون في الثاني، فيجب تقدمها للكل، لأن العلة واحدة . ولذلك صح من القادر أن يؤثر حركته يمنة على حركته يسرة .

وقد يستدل على بقائها أيضا بحسن الأمر بمناولة الكوز وبينهما مسافة بعيدة. فلو كانت لا تبقى وليست قدرة على قطع المسافات وليست متقدمة لقبح ذلك من حيث إنه أمر بما لم يطاق. فإذا ثبت ما قدمناه ، وجب كون الكافر قادرا على الإيمان . ولذلك حسن أمره به كما حسن منّا أمر زيد بمناولة الكوز وهو منه على بعد. لأنه قد استقر في العقل قبح التكليف لما لم يطاق. فمن لا يصل إلى القلم لا يحسن منّا أن نأمره بالكتابة. ومن لا رجل له لا يحسن منا أن نأمره بالعذر. فالله نصب الأدلة للكافر ومكنه من الاستدلال بها فأتى في الامتناع من

---

[1] ربما يجب أن تكون: لبعض مقدوراتها صح تقدمها

قبل نفسه. ولولا ذلك لم يحسن لعنه ولا ذمه . وعلمه تعالى بأنه لا يختار الإيمان ليس بعذر له لما صح أن يؤمن مع العلم بأنه لا يختار ذلك. وإنما يستحيل فقد القدرة كما يستحيل ذلك مع المنع . ألا ترى أنا قد بينّا في أول الكتاب أن المُدْنِف يستحيل منه الفعل لكونه غير قادر[1] . بل لمكان المنع المحيل استعمال القدرة مع وجودها. فالممنوع قادر كما أن المطلق المخلاء قادر. فالكافر قادر على الإيمان ممكن غير ممنوع . ولولا ذلك لم يستحق العقاب بكفره . فينبغي أن يكون الكلام في حسن تكليفه لأنه هو الذي يمكن أن يكون فيه شبهة. والكلام في حسنه يترتب على الكلام في صحته . ونرى أن نقدم على ذلك الكلام في أن تصرف العبد فعله ليصح كونه مكلفا ونثنى بصحة تكليفه.

30 - باب في خلق أفعال العباد

وكيفية القول في ذلك وذكر ما فيه من المخالف

اعلم أننا قدمنا الكلام في القدر وإن كان طريق معرفتها حاجة أفعالنا إلينا. فمن حيث إن ذلك مبين في إثبات المحدث استغنينا عنه ، لكنه لما وقع فيه خلاف في الظاهر وتحقيقُه لا يمكن إلا بحيث تكون مقدوراتنا مقدورة له سبحانه. فنبين استحالة كون مقدور واحد مقدورا لقادرين إذ لا يمكن أن يعتقد خلاف ما هو حق سوى ذلك لأن أصحاب الكسب لا يصح أن يعقل لهم مذهب. رأينا إثبات القدرة أولا إذ صحة الفعل كون القادر معلوم على سبيل الجملة بالظاهر. والجهمية من المجبرة كابروا فحالهم حال السوفسطائية وهو آحاد لأني ما رأيت منهم أحدا في جملة ما سافرته من البلاد. وذلك أنهم قالوا إن العبد لا فعل له وأن حكم قيامه وقعوده كحكم طوله وسواده في أن الكل بالله، فأبطلوا الأمر والنهي والذم والمدح . ونحن نعلم أن الأمر أحق يعلم[2] إضافة فعله إليه حتى أنه يلجأ إلى قطع إصبعه إذ خشي من ضرر السم. فنقول له من قطع إصبعك يقول أنا. وإذا قلنا له ما دعاك إلى هذا ؟ قال : لسعتني حية. وإذا قطعه

---

[1] ربما يجب أن تكون: والممنوع يتعذر ذلك عليه لا لكونه غير قادر

[2] هكذا ، ويجب أن تكون : بعلم

صاحب الشرطة أضاف ذلك إليه ويقول وقد سأل[1] : ما سبب ذلك؟ اتهمني وكذب على عنده فقبل فيّ قول من سرقني ؛ فلذلك قلنا إن الجهمي مكابر ، والأشعري وافقه في المعنى وأضاف أفعالنا المبتدأة إلينا على وجه لا يعقل وهو القول بالكسب. وذلك أنه لا صفة لفعلنا إلا وهي بالله على قوله ؛ فالله خلقه وأحدثه فلو كان غير كسب لنا كيف كانت الحال. وأفعالنا المتولدة عنده أنها بالله وأنها غير كسب لنا فقد وافق الجهمية في ذلك .

وما نذكره على الفريقين في المبتدأ والمتولد هو تنبيه على ما نعلمه ضرورة على سبيل الجملة من بطلان قولهم حسب ما قلنا إن العاقل يفعل بين ما يحدثه اختيارا وبين ما يضطر إليه من فعل غيره فيه ، فيعلم أن فعله يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه. ويقع محكما بحسب علمه ويتشكل بحسب آلته على طريقة واحدة. وينتفي بحسب كراهته وصوارفه ويخل بأحكامه جهله وفقد آلته على طريقة واحدة. فنعلم بذلك حاجته إليه في الحدوث لما كان يعلم ضرورة قصده وإحداثه وإلى ذلك دعاه الداعي . فمن أضافه إلى غيره قد سد على نفسه طريق معرفة الفاعل . ألا ترى أننا نقول له وكيف يكون الله فاعلا لهذا أبان يقصد إحداثه أو بأن يدعوه الداعي إليه فيقع بحسب ذلك ، أو بأن يجب انتفاؤه لو كف إلى سائر ما ذكرناه . فإن قال نعم قيل له إن حاله معنا هذه الحال فكيف صار فعله دوننا. فإن قال لا بحيث يقصده ، بل بحيث فعله. قيل له فمن وصفك إياه بذلك سألناك وقلنا لك ما معنى قولك فعله وأنت لم تجد فاعلا في الشاهد .

واعلم أنهم وصفوا الله تعالى بالفعلية ووصفونا بالاكتساب. ولهذا يصح أن يعقل ولا ذاك على قولهم. وذلك أن معنى الكسب عندهم حلول الفعل في محال القدرة عليه. وبذلك تميز قيامنا من لوننا ولا شبهة في أن القدرة لا تعقل إلا بما دلنا[2]عليه من قبل، وهو صحة الفعل من زيد الدال على كونه قادرا على سبيل الجواز. فإذا لم يحدث الفعل منّا كيف يعقل كوننا قادرين فعلا عن القدرة . فلذلك بيّنا من قبل حدوث الأفعال من قبلنا وكيفية كونها دالة على كوننا قادرين

[1] هكذا وربما يجب أن تكون : سُئل

[2] هكذا ويجب أن تكون: دللنا

وحاجتنا إلى القدرة إلى سائر ما ذكرناه من أحكامها . فالقدرة لا تعرف إلا بصحة الفعل وإذا كان عوض ما أثبتناه من ذلك هو الكسب على قولهم فالكسب تعقل القدرة ، وبالقدرة يعقل الكسب. وذلك يتناقض فلذلك عدلنا إلى ما قلناه .

واعلم أن الفاعل في الغائب يعلم قياسا على الشاهد حسب ما بيّنا في إثبات المحدث، فمن نفى حاجة أفعالنا إلينا في الحدوث، لم يصح أن يعلل ذلك بالحدوث ويطرده إلى الجسم، وفي ذلك نفي إضافة أفعالنا إليه تعالى لأنه على قولهم لا سبيل إلى معرفته . ولذلك يبطل ما يعارضوننا به من أنه يفعل في قلوبكم القصد وفي أيديكم المقصود فلا فاعل معقول. بل الأفعال المحكمة تقع في الشاهد. لا ممن علمناه عالما. فكيف يصح أن يدل على إثبات عالم في الغائب . ووجه دلالة ذلك صحته من قادر مع معذرة على قادر آخر. فإذا لم يكن في الشاهد فاعل ولا قادر. فكيف يصح أن يعلم افتقار الأجسام إلى محدث . وإذا لم يصح أن يتصور ما قلوه، لم يصح أن يعترضوا كلامنا. وقد قلنا بحاجة أفعالنا إلينا لوجوب وقوعها بحسب قصدنا بأن يقولوا إنه سبحانه قد أجرى العادة بفعل القصد في قلوبكم والمقصود في أيديكم فحتى ما لم يثبت ما غرضهم إفساده لا يصح سؤالهم فإن كان قولنا فاسدا فسؤالهم ساقط .

واعلم أنهم زعموا أن طريق معرفتنا به تعالى تقديمه الحوادث بعضها على بعض وتأخيره البعض عن البعض. فلولا مقدم قدم ما تقدم وأخر ما تأخر. لم يكن المتقدم بالتقدم أحق. ولا المتأخر بالمتأخر أولى. وهو ذا لا يصح . وذلك أن تقدم الحوادث بعضها على بعض معقولز وتقديم المقدم لها إنما يكون بأن يفعلها ويحدثها. فإذا لم يكن ذلك معقولا لم يصح أن يكون ما ذكروه دليلا .

ألا ترى أننا نقول لهم أوليس المقدم لما وجد بالأمس على ما وجد اليوم هو بأن قصد فعله وإيجاده أمس. فإن قالوا نعم قيل لهم فما نقصد إيجاده فيوجد ينبغي أن يكون مقدمين له على ما يحدث بعده. وفي ذلك كوننا فاعلين. وإن قالوا لا ، قيل لهم فتقدم المتقدم لا نعقله، وفي ذلك نفي فاعل فلا يثبت قديم ولا محدث . فإن قالوا إنكم قد استدللتم في "كتاب التمييز" على إثبات المحدث بأن

قلتم إن الجسم قد حدث مع جواز أن لا يحدث، فلا بد من أمر هو الفاعل، لاستحالة حدوثه لعلة لما في ذلك من التسلسل. فقد أثبتم الفاعل من غير قياس. فلو لم يكن الفاعل معقولا لم يصح ما قلتموه. وفي ذلك نقض ما قلتم من أننا قد سددنا على أنفسنا طريق معرفة الفاعل . قيل لهم إنكم لما قلتم إنه لا فاعل في الشاهد، وأن من وقع الفعل بحسب قصده وداعيه على طريقة واحدة غير محدث له أخرجتم الفاعل من أن يكون معقولا في الغائب كما لم يعقل في الشاهد . فلم يجز لكم إثبات فاعل تضيفون إليه تصرفنا . وكان الغرض بذلك ألزمناكم ترك مذاهبكم بل تشريككم فيه سبحانه. ونحن أثبتنا تأثير الفاعل. وقلنا إن العلم بتأثيره أسبق من العلم بتأثير العلل . وقد يصح أن تنفي العلة ويثبت الفاعل. ولا يصح أن ينفي الفاعل وتثبت العلة ، لما كان علمنا بترك الأجسام لأجلنا ضروريا . ولهذا نبطل كون الجسم متحركا بالفاعل لنثبت بذلك الحركة. فلما كان جواز الصفة يقتضي إثبات أمر . وكان المعقول فيما هذا سبيله علة وفاعلا من حيث إن الفاعل يعلم باضطرار تأثيره على سبيل الجملة . واستحال كون المحدث محدثا لعلة وجب رده إلى الفاعل ، فاستقام ذلك على طريقتنا من حيث إن الفاعل معقول في الشاهد على قولنا وعلى قولكم غير معقول فلزمهم نفيه . وقد بيّنّا فيما أمليناه من أحكام المؤثرات أن العلم بتأثير الفاعل أصل لجميع المؤثرات فمن لم يثبت فاعلا في الشاهد لم يصح له إثبات شيء من المؤثرات أصلا. وفي ذلك نقض علوم الاستدلال .فإذا ثبت أن أفعالنا مفتقرة إلينا وحادثة من قبلنا لحدوثها بحسب أحوالنا. وأن متولدها ومبتدأها في ذلك على سواء، فلا نقصد الأكل ويقع المشي. ولا نقصد الرمي في سمت فيقع في خلافه مع ارتفاع الموانع . وجب كوننا قادرين عليها لصحتها منّا وتعذرها على من حالته كحالنا . فلذلك يجب أن نبين اختصاصنا بكوننا قادرين عليها لصحتها منّا وتعذرها على من حالته كحالنا ؛ فالذي يجب أن نبين اختصاصنا بكوننا قادرين عليها لما أمكن اعتقاد اشتراك غيرنا معنا في كونه قادرا عليها إذ لا يصح في الاعتقاد سوى ما قلناه إلا هذا ، فإذا بيّنّا فساده صح ما أثبتناه .

ألا ترى أنه يستحيل أن نعتقد أن حكم قيامنا معنا في الغناء عنا ، حكمه مع ملك الرؤوس . وقد يصح أن يكون محتاجا إلينا ومحتاجا إلى سوانا خصوصا إذا كان المشارك لنا فيه قديما .

31 - باب في استحالة كون مقدور واحد مقدورا

اعلم أن الفعل يوجد بالقدر فيظهر وجوده حكم ذاته. وهذا هو حقيقة صفة الوجود. فلو كان مقدورا لقادرين لصح منهما إيجاده وأن يظهر حكم ذاته بهما بواسطة الوجود . فكان إذا قصد أحدهما إلى إيجاده وجد. وإذا كرهه الأخر لم يوجد. وفي ذلك كونه موجودا . فإن قيل إن عدمه من قبل أحدهما لا يضر من حيث إن الآخر قد أوجده. وإذا صح أن كون العالم عالما بالمعلوم بعلمين فلا يجب أن يكون بوجود أحدهما عالما، وبعدم الأخر غير عالم، لما كان عدم العلم يقتضي ارتفاع ما يجب عنه من الصفة لا ارتفاع ما يجب عما ماثله من العلم . فلذلك يكون الفعل موجودا بالقادرين، ويتصل بهما على صفتي وجود فإذا كرهه أحدهما لم يحصل على الصفة التي يقتضيها كونه قادرا فلا يكون موجودا من قبله. بل يكون موجودا من قبل القادر الأخر الذي قصد إيجاده، فالعبارة عنه والحال هذه بأنه معدوم مطلقا لا يجوز لما كان موجودا من الأخر. بل ينبغي أن يقال إنه معدوم من قبل ذلك القادر . ويراد بذلك أن القادر عليه لا يكسبه من صفة الوجود ما كان يصح أن يكسبه إياها. وإذا قصده وجب كونه موجودا بهما ومن قبله ماء فما في هذا من استحالة كون مقدور لقادرين . قيل لها أن وجود الفعل بالقادر يقتضي ظهور حكم ذاته على ما بيناه. فإذا ارتفع وجوده لأجل كراهة أحد القادرين وجب أن لا يظهر حكم ذاته وإلّا أدّى إلى أن يكون كون القادر قادرا عليه، وكونه غير قادر بمثابة واحدة. وليس كذلك حال العالمين إذا أوجبنا للعالم صفتين مثلين لأن تزايد صفة العالم بالعلوم المتماثلة لا يقتضي حكما زائدا سوى ما يرجع إلى الممانعة بين القادرين حسب قولنا ذلك في تزايد الأكوان في كون فعل القادر بالوقوع أحق. وما نحن بسبيله ليس من هذا في شيء .

ألا ترى أنا بيّنا أن وجود الذات معه يجب ظهور حكمها فالوجود الممكن من القادر الآخر له حظ في ذلك فبارتفاعها يجب ارتفاع حكم الذات. وهذا هو معنى قول المتكلمين أنه كان يجب أن يكون موجودا معدوما . يبين ذلك أن كون أحد الموجودين نائبا عن الآخر يقتضي نقض ما علمناه من ارتفاع حكم الذات لأجل كراهة القادر عليها مع المسالمة .

ألا ترى أن فعلي وجب وقوعه بحسب قصدي وداعيّ فظهر لجهلهما حكم ذاته ووجب انتفاؤه وارتفاع حكم ذاته لأجل كراهتي وصارفي . فإذا قصدت إيجاده وكرهه الآخر وصرفه عنه الصارف لم يكن بأن يظهر حكم ذاته بما أكسبه من صفة الوجود بأولى من أن يرتفع ذلك لأجل امتناعه من إيجاده. ولولا أن الأمر على ما وصفنا لم نأمن أن يكون سبنا وشتمنا وجد . وقد كنا قادرين عليه فيكون معنى وصفنا بكوننا فاعليه حاصلا. فنحن إذا شتمنا أنفسنا لأن النائم قد يوجد ما هو قادر عليه فيوصف أنه فاعله ، وإن لم يقصده ، وإن ليس لم يدْعُه إليه داع . ونحن نعلم على سبيل الجملة أننا لو كُنا قادرين على الشتم المذكور لم يقع أصلا لتوفر صوارفنا فمحال أن يوجد ونحن قادرين عليه لما كان وجوده وأحال هذه يدل على غنائه عنا. فلو جاز والحال هذه أن يقال إننا قادرون على إيجاده لجاز أن نكون قادرين على الماضي وعلى القديم والجواهر إلى سائر ما نعلم أن وجوده غير حاصل بنّا كما يجب وجوده بحسب قصدنا ودواعينا وينتفي بحسب صوارفنا على طريقة واحدة هو مقدورنا لا غير .

يبين ذلك أن طريق إثباتنا كونه مفترقا إلينا ما نذكره من وجوب ذلك لما علمنا الفصل بينه وبين ما[ε] يجوز وقوعه بحسب قصودنا كتصرف الغير ، الذي لا يستمر وقوعه بحسب إرادتنا بل تختلف الحال فيه . فلو كان مقدورنا مقدورا لغيرنا لبطل كون هذا الفصل طريقا إلى العلم بحاجته إلينا. ومتى لم تثبت حاجة الفصل إلى فاعله من الوجه الذي نذكره لم يجز إثباته قادرا عليه . فالقائل بكون المقدور مقدورا لقادرين قد نقض على نفسه طريق معرفة كون

(ε) هكذا، لكن العبري :לא יתכן , שהוא גם לפי המובן: لا يحتمل الذي هو طبقا لما هو مفهوم! النص يكرر . ما <لا> يجوز .

الفاعل فاعلا. والعلم بذلك أصل للعلم بكونه قادرا ؛ فقد بان لك أنه نقض بسؤاله ما أن يثبت لم يصح سؤاله . ويدلك على ذلك أيضا أن المقدور الواحد لو كان مقدورا لقادرين لوجب تزايد الوجود بهما ولو تزايد لوجب أن يعقل تأثيره وأن يكون لحصول الزائد ميزة على أن لا يتصل. إذ بخلاف ذلك يؤدي إلى تجاوز كون القديم تعالى على صفات وجود متزايدة. وذلك يؤدي إلى إثباته تعالى على صفات وجود لا تتناهى. وإذا استحال ذلك استحال تزايد صفة الوجود في جميع الذوات .

يبين ذلك أن صفات الكائن لما تزايدت بتزايد الأكوان ثبت لحصول الزائد مزية بالمنع من الضر. وكذلك الكلام في سائر الصفات الواجبة عن العلل فهي مانعة من ضدها تحقيقا وتقديرا. ولهذا استحال كوني جاهلا بما اضطرني الله إلى العلم به لكونه تعالى أقدر . فصفة الوجود إذا تزايدت لم يكن لتزايدها تأثير، لما لم يكن لها ضد حتى أن الضدين وإن تضادا على الوجود فمن حيث اختصاص كل واحد منهما بما ينافي به الأخر تضادا ، لا من حيث الوجود المتماثل فيه ما حسب ما بينّا ذلك في مسألة مفردة. فوجود أحدهما وإن أحال وجود الأخر من التضاد. فتزايد الوجود لم يتصل به المنع بل الذوات إذا هي تكاثرت. وكان بتكاثرها ما يمنع من وجود ضدها؛ فالتزايد المقتضي وما يجب عنه للموصوف ما كان بالحصول أحق . وإذا كان ذلك كذلك فلو تزايد الوجود لكان تزايده وإن لا يتزايد على سواء .

فإن قيل إن مقتضى صفة الذات يتزايد بتزايد وجودها. ويتصل المنع من الضد بتزايد ذلك فيغني وجود الذات الواحدة عن وجود أمثالها فيما يرجع إلى المنع من الضد . قيل له إن ذلك لو صح في بعض الحوادث لصح في سائرها. إذ العقل لا يفصل ولا يميز بعضها من بعض فيما كان هذا سبيلهز فكان يجب أن يتزايد تحيز الجوهر بتزايد وجوده. وفي ذلك شغل الجوهر الواحد مكانين وثلاثة وما زاد يستحيل انقسامه. وإن كان شاغلا لما قدره عشرون ذراعا. بل كان يجب أن تحله أكوانه بحسب هذه الأماكن في الوقت الواحد مع تضادها . فإن قيل إن صفة الوجود لا يصح تزايدها في الجوهر لأنه لا قادر عليه سواه

تعالى. والوجود تزايد في الذات الواحدة بحسب كثرة القادرين عليها. فأجناس مقدوراتنا يصح أن يتزايد وجودها دونه. فالعلم لا يوجب للعالم أكثر من صفة واحدة . فإن كان له مثل يوجد على حد وجوده فوجب تزايدت[٤] صفة العالم بحسب كثرة ما يوجد من ذلك . وصفة القادر لا تتزايد عندكم لما لم يكن للقدرة مثل . قيل له إن القادر في اقتضائه صفة الوجود لا يجري مجرى العلة فيما تقتضيه ؛ فالعلة لا توجب إلا صفة واحدة لموصوف واحد . والقادر كونه قادرا وإن لم يكن له بذلك إلا صفة واحدة فإنه يقتضي وجود الأفعال الكثيرة المتماثلة والمختلفة والمتضادة على الوجوه المعمولة من حال القادر بقدرة ومن حال القادر لنفسه .

فإذا صح من القادر أن يوجد ذاتين فيتصل لهما لأجله صفتا وجود خلاف العلل فما المانع من حصول مثل ذلك لذات واحدة من قبله إذا كان الوجود تزايده ممكنا. وفي ذلك صحة تزايد صفة وجود الجوهر وتزايد تحيزه. وقد بيّنا فساده. فما أدّى إليه ينبغي أن يكون فاسدا. وفي ذلك استحالة كون المقدور مقدورا لقادرين .ويدل على ذلك أيضا أن الفعل كان يجب أن يضاف إلى من ينبغي أن ينفي عنه. وينفي عمن يجب أن يضاف إليه .

بيان ذلك أن الفعل مفتقر إلى فاعله من حيث كونه قادرا عليه. ولهذا لم يجز أن يضاف القديم إلينا ولا أن يقال بافتراقه إلى أحوالنا لما لم نكن قادرين عليه. فمقدوري متى كان زيد قادرا عليه وقد وقع مني لأجل قصدي إيجاده مع كونه كارها له وجب أن يضاف إليه من حيث قدرته عليه وأن ينفي عنه من حيث وقع مع كراهته له. وذلك يتناقض من حيث إن وقوعه مع كراهته يقتضي غناه عنه. وكونه قادرا عليه يقتضي افتقاره إليه .

يبين ذلك أننا قد نريد قيام زيد فيقع. ولم يجز أن يكون مفتقرا إلينا لما لم يكن قادرين على إيجاده. فالقادر على الفعل وجوده ينبغي أن يكون به ولأجله. وفي ذلك كون الكاره القوي الدواعي إلى الانصراف فاعلا. وهذه الحال تقتضي نفيه عنه مع وجوب حاجته إليه.

---

[٤] هكذا العبري: ויתחייב שיוסיף: وينبغي أن يضيف، النص مكرر، فيوجب تزايد

ويدل على ذلك أيضا أن المقدور لو صح وجوده بالقادرين لوجب أن ينوب أحدهما مناب الآخر في ذلك. ولو وجب أن يصح وجوده من كل قادر إذ الاختصاص الذي نثبته بين القادر وبين المقدور على هذا القول مرتفع. وفي ارتفاعه صحة وجوده من كل القادرين . فإذا لم تختص العين من الجنس بقادر دون قادر لم يجز أن يختص الجنس بقادر دون قادر إذ اختصاص الجنس تابع اختصاص العين وفي ذلك كوننا قادرين على الجواهر وما جرى مجراها .

يبين ذلك أن هذه الحركة قد صح وجودها مني ومن القديم ومن سائر القادرين لما ذكرناه من رفع الاختصاص الذي نثبته نحن بين المقدور والقادر فلا يتعداه إلى سواه. وإذا كان الأمر على ما وصفنا فكما يصح وجود الذات الواحدة من كل قادر فيجب صحة الجنس من كل قادر .

ألا ترى أن المعلوم لما لم يكن بينه وبين العلم اختصاص وصح أن يعلمه كل عالم لم يجز أن يكون في الأجناس ما يختص بعالم دون عالم إلا ويصح أن يعلم كل جنس وجنس ، وكل عين وعين من الجنس . فلو كان حكم المقدور حكم المعلوم في تعديه وتخطيه القادر الواحد لوجب أن يصح من كل قادر وقادر أن يقدر على كل جنس وجنس ، وعلى كل عين وعين من كل جنس . وقد علمنا أن الحال بخلاف ذلك .

واعلم أن مقدوراتنا إذا وجب اختصاصها بنا لما ذكرناه من هذين الأمرين الذين تقدم ذكرهما. أحدهما وجب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا الدال على افتراقه إلينا ، والآخر لما ثنينا بذكره من استحالة كون الفعل مفترقا إلى قادرين وجب أن نستحق نحن الذم بتصرفنا إذا قبح من دونه تعالى لما لم يكن حادثا من قبله. وأن يكون باشتقاق الأسماء من الفعل أحق فنحن الظالمون الكاذبون دونه سبحانه إذا وقع تصرفنا ظلما وكذبا. ولو كان الأمر على ما ذكره مخالفونا لوجب أن يشاركنا تعالى في استحقاق الذم وفي الوصف بالظلم والكذب . بل وجب أن يكون باستحقاق الذم أحق من حيث إنه أقدر فهو في حكم المحال لنا

على الظلم والكذب. وقد امتنعوا من وصفه بأنه ظالم كاذب تعالى عن ذلك مع قولهم إنه محدث لهما فناقضوا وخرجوا عن طريقة اللغة في اشتقاق الأسماء من الأفعال . وربما اعتذروا بما يجري مجرى المناقضة في امتناعهم من وصف الله بالظلم والكذب على قولهم بأن يقولوا إنه قد فعل السواد والحركة والولد ولم يصفه أهل اللغة بأنه أسود متحرك وألد .

وليس الأمر على ما ظنه من مناقضة أهل اللغة لأن الأسود والمتحرك يوصفان بذلك إذا حالهما السواد والحركة ؛ فالفاعل لهما يوصف بأنه مسود ومحرك وذلك جائز على الله لا ينكره أحد من الموحدة. والوالد يوصف بذلك لخروج الولد من ظهره أو لوالدته على فراشه. ولو كان وصف الوالد مأخوذا من خلقه[*] الولد لم يجز أن يكن أحدا والدا . فمن جوز على الله خلق أفعالنا فقد وصفه بالظلم. وكذلك من لم يقل في العدل ما قلناه من تعويض الأطفال. فعلينا تنزيهه من صفات النقص ونصفه بالصفات الحسنى في ذاته. وفعله حسبماً بيّنا ذلك في باب التوحيد أولا وما ثنينا به في باب العدل من نسبة الظلم والكذب إلينا لا إليه . فلما يخبر إلا بما هو صدق وما جرى مجرى الخبر من أفعاله حاله كحال الصدق فلا يصدق إلا من هو صادق غرضه في تصديقه استصلاح المكلفين. كما أن غرضه في سائر أخباره من وعد ووعيد وغيرهما استصلاحهم لا غير ، والمقتضى لذلك تفضله عليهم بالتكليف الموصل إلى منزلة لا يحسن التفضل بمثلها .

وحال المؤمن والكافر في هذا التفضل سواء على ما سنبين، وإن كانت الشبهة تقوى في تكليف المؤمن لأن عندنا أن الغرض في تكليفهما واحد وهو التعريض إلى الثواب . وعند بعض المتكلفين أن تكليف الكافر يحسن لكونه لطفا في تكليف المؤمن ، والكلام في ذلك يدخل فيما نورده في حسن تكليف الكافر فنقدم أولا الكلام في صحته ونثني به عليما تجده مشروحا .

---

[*] في النص: خلكه (الناقل)

32- باب في صحة تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر وأن علمه تعالى بأنه لا يؤمن لا يمنع من إيمانه ولا تكليفه الإيمان

اعلم أننا قد بيّنا أن علمه تعالى أن زيدا لا يؤمن لا يمنع من إيمانه ولا يقتضي كفره وأنه يصح أن يؤمن مع هذا العلم . يبين ذلك أن علمنا بالشيء وعلمه به تعالى سواء. وقد نعلم بخبر النبي أن زيدا لا يقوم من مكانه مع علمنا بقدرته على القيام . وإنما نقلنا ذلك إلى الكلام[1] فينا لأن الشبهة ها هنا أبعد إذ يقولون إن الكافر لو قدر على الإيمان لوجب أن يكون قادرا على تجهيله تعالى مع كونه عالما لنفسه ؛ فالفعل يفتقر إلى كون فاعله قادرا . وقد بيّنا أن القدرة على الكفر قدرة على الإيمان ؛ فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن لا يحيل حكم القدر فينبغي أن يصح منه الآن[2] لأجلها ، إذ الفعل يتعذر على القادر متى كان هناك منع منه وهو الضد وما جرى مجراه والعلم ليس بضد للإيمان . وإنما قدمنا ذلك من حيث إن القدرة لو كان حالها ما ذكروه لم يحسن من القديم تكليف الكافر الإيمان .

ألا ترى أنه إذا لم يقدر على الإيمان فأعطوه قدرة الكفر عبث ، من حيث إنه إن كان غرضه تعالى كفره فذلك قبيح. وإن كان غرضه سواه ولم يمكنه من غرضه ، بل مكنه من ضده فينبغي أن يكون لومه قبيحا. بل يجب أن يعد ناقضا لغرضه. فلهذا احتجنا أن نبين أن قدرة الكفر هي قدرة الإيمان. وأن علمه بأنه لا يؤمن لا يمنع من إيمانه. فحينئذ يصح ما نقوله من أنه سبحانه أقدر الكافر على الإيمان وأمره به وبعثه عليه لينفعه فأتى في احترام[3] ذلك من قبل نفسه من حيث إنه عدل بما أريد به إلى ما يضره ؛ فاستعمل القدرة فيما كره منه استعمالها فيه وهو سبحانه مشكور على إعطائه القدرة على ما سنبين من بعد . فإذا كان علمه تعالى بأنه لا يحيل إيمانه لا يحيل إرادته منه الإيمان ، لما لم يكن بين علمه وإرادته تضاد ولا ما يجري مجراه .

---

[1] العبري: והעתקנו זה אל הציבור בנו: ونسخنا هذا إلى جمهورنا؛ المترجم لم يترجم، وإنما

[2] هكذا، لكن طبقا للعبرية يجب أن تكون: والإيمان

[3] العبري: חטא: خطيئة

يبين ذلك أننا قد نظن من حال زيد أنه لا يستجيب إلى طعامنا ونريد منه أن يستجيب وأن يتناوله. ولا شبهة في أن الظن ضد العلم . فلو كانت الإرادة تضاد العلم لوجب كونها ضدا للظن من حيث إن القول بخلاف ذلك يؤدي إلى أن يضاد الشيء مختلفين غير ضدين . والسواد لما ضاد البياض والحمرة وجب تضادهما . والعلم إذا ضاد الإرادة وضاد الظن وجب كون الظن والإرادة ضدين فكان لا يصح منّا أن نريد من زيد تناول طعامنا مع ظننا أنه لا يتناوله . وأيضا إن ضد إرادته من الكافر الإيمان كراهته منه ذلك . وقد بينّا من قبل أن إرادته فعله ، وأن الداعي إلى الفعل يدعو إلى إرادته ويصرف عن كراهته . والكلام في إرادته القادر فعل غيره يجري هذا المجرى. فلذلك لم يجز أن يريد منه بعض الأفعال ويكرهه منه. فحسن الإيمان من الكافر يدعوه إلى إرادته ويصرفه سبحانه عن كراهته ، بل قبح كراهته الإيمان يصرفه عن فعلها. فقد صح ما أراده من إثبات صحة تكليفه تعالى من المعلوم من حاله أنه يكفر الإيمان. وأن علمه بذلك من حاله لا يمنع من إرادته منه الإيمان، ونحن نبين حسنه وأنه مشكور عليه سبحانه .

33- باب في حسن تكليف الكافر الإيمان
وما يتصل بذلك من بيان ميزة الثواب على التفضل
بالقدر والصفة إلى غير ذلك

اعلم أن الكلام في ذلك يشتمل على وجوه أحدها أنه لا مثال لذلك في الشاهد فيراعي في حسنه حسنه ، أو يراعي في قبحه قبحه ، بل المراعي في ذلك ما يدل عليه الدليل من حاله . وثانيها بيان وجه حسنه . وثالثها إفساد قولهم إنه يقبح من حيث إنه حكم الظلم والعبث إلى سائر ما يمكن إيراده في ذلك . ورابعها الكلام على شبه المخالفين في ذلك وبيان الفرق بينه وبين الاستفساد .

فأما الكلام في الوجه الأول وهو أنه لا مثال في الشاهد لتكليف الكافر . فالذي يدل على ذلك هو أن الغرض بالتكليف إيصال المكلف إلى منزلة يقبح

التفضل بمثلها ، ولولا[1] قبح التكليف على ما سنبين. ولا[2] قدر في الشاهد من النفع إلا ويحسن التفضل بمثله ، وإن[3] يقبح فلا سبب لحسنه من قبله . ألا ترى أنه لما قبح أن يتفضل أحدنا على غيره بجميع ملكه لم[4] يحسن لسبب من قبله كان[5] يكلفه تحمل المشاق التي لا ينتفع بها. بل لا يحسن من أحدنا أن يحمل غيره المشقة إلا لنفعه فيكون ما يصل إليه من الأجرة تابعا لانتفاعه بما يعلمه معه . وإنما كان ذلك كذلك من حيث إن أعطانا الأجرة يشق علينا. فحتى لا ننتفع بعلمه بأننا ما نستضر بدفعنا إليه الأجرة لم يحسن . فلذلك لا نعطيه الأجرة على أكله وشربه وتعلمه العلم وطلبه الأدب . فنحن يحسن منّا أن نكلفه مثل ذلك، ونلزمه إياه لنفعه من غير أن نتضمن له من النفع ما ضمنه الله لنا على ما كلفناه ؛ فلذلك قلنا إن التكلف الذي أثبتناه لا مثل له .

ويبين ذلك أن المكلف يستحق بكفره العقاب ولا شبهة في أن من نكلفه ما ينتفع به لا يحسن منّا معاقبته إذا لم يستجب إلى ما ينفعه ، حتى أن من يلزمه الهرب من الضرر إذا لم ينتفع بما يلزمه كان حسن ذلك موقوفا على تعذر تخليصه من الضرر فلا نلزمه قطع إصبعه وهو ملسوع مع إمكاننا تخليصه من ضرر السم ، خاصة إذا لم يكن علينا في تخليصه مشقة . وهو سبحانه كلف ما يستحق به الثواب. وإذا لم نطع عاقبنا مع حسن العفو واستحالة انتفاعه بالعقاب . فقد بان لك أن تكليف الله العباد لا مثال له في الشاهد . فأما الكلام في الوجه الثاني وهو حسن التكليف فهو أنه تعريض إلى المنزلة السنية التي لا يحسن التفضل بمثلها . ولهذا نقول إن الوجه في حسن تكليف المؤمن قائم في تكليف

---

[1] العبري: ולולי זה הדרך אשר דברתי: ولولا هذا الطريق / الأسلوب الذي تحدثت

[2] العبري: ואין שיעור בדבר בינינו מן ההועלה אלא ויכשר על חסד כמוהו: ولا يمكن فهم أمر بيننا من العلو إلا ويصلح للفضل مثله

[3] العبري: או: أو

[4] ולא היה זה הדבר טוב ויפה אלא בעבור הגרמה מנגדו : ولم يكن هذا الأمر طيبا وحسنا إلا بسبب العلة المقابلة له

[5] العبري: והוא ש, وهو أن؛ النص يكرر بأن

الكافر. وإن كانت الشبهة عنه أبعد لما كان المؤمن مال أمره إلى الثواب الدائم. وقد صح من العاقل أن يعتقد قبح ذلك. وأن الأولى ابتداه في الجنة من غير تحميله مشقة لا تثمر نفعا .

فلهذا نحتاج أن نبين الفصل بين المثاب وبين المبتدأ في الجنة تفضلا. فإذا ثبت ما للثواب من المزية وثبت أن حسن ذلك يقف على كونه مستحقا، وأنه لولاه لم يحسن التكليف. وثبت أن الوجه في حسنه كونه تعريضا إلى هذه المنزلة، وأنه بهذا التعريض متفضل، وأنه في هذا التفضل أولى من التفضل بالابتداء في الجنة وجب أن يكون منعما مستحقا للشكر فيجب أن يكون على الكافر متفضلا وإليه محسنا. فالوجه إذا في الموضعين واحد .

واعلم أنه لا فصل في العقل بين من ينعم على غيره بطعام وثوب[1] وما جرى مجراهما وبين أن ينعم عليه بدينار يتمكن به من شرائهما. فالتكليف يجري هذا المجرى لأنه تعالى بإعطائه القدرة والعقل والشهوة وسائر من يكون به المكلف مكلفا قد[2] مما نجتلب به الثواب. فكما أنه من أعطانا الدينار قد تفضل علينا بالطعام المشترى به. كذلك القديم متفضل بالثواب. وكما أن زيدا إذا أعطانا دينارا لنشتري به طعاما يكون محسنا مع أخذنا له ورميه في البحر لما أتينا في احترام به قبل أنفسنا. كذلك إذا استعملنا القدر لا فيما أعطيناها لأجله من الإيمان. وسنبين أن العقاب يجري مجرى احترام النفع في أننا أتينا من قبل أنفسنا في استحقاقه .

واعلم أن العاقل يؤثر أن يعطي درهما على سبيل التعظيم ، ولا يعطى درهما ودانقا من غير تعظيم . لأننا نجد العقلاء يشترون حسن الثناء بأموالهم ويتحملون المشاق العظيمة في حصول ذلك . والتعظيم لا يحصل تفضلا. فلذلك لا يحسن أن يتفضل على الغريب الأجنبي بالقيام والإكرام مع تعريه من مضال الفضل من نحو الأنعام وما جرى مجراه . فلو ابتدأ الله المكلف في الجنة لم

---

[1] في المخطوط ، بثواب

[2] كلمة صعبة القراءة وإلى ، مكلـ< لـ<ـا

يحسن أن نعظمه فكان يكون ذلك أذون الفضلين . فلما كان المتفضل بأعلاهما يستحق شكرا زائدا كان العدول إليه أولى .

واعلم أن الثواب كما يبين من المبتدأ بالتعظيم يبين منه أيضا بالقدر فأقل قليل ما عرض المكلف إليه من قدر الثواب يزيد على ما يحسن التفضل بمثله . يبين ذلك أن التفضل لو كان لا ينتهي إلى غاية، يصح التفضل بما زاد عليها، لوجب أن يصح أن يكون المكلف معرضا بالتكليف إلى استحقاق عشرة أجزاء من الثواب. وقد تفضل على غيره بألف ألف جزء[1] من الثواب، وما زاد من غير غاية . بل زاد على مر الأوقات لأن التفضل بهذا القدر إذا حسن ، حسن دوامه . وفي ذلك تمنى المثاب أن يكون منزلة من تفضل عليه. وفي ذلك قبح التكليف لأن التعظيم وإن كان مرغوبا فيه فالنفع إذا كثر وظهر يختار عليه .

يبين ذلك أننا لو خيرنا دفع الدرهم إلينا على سبيل التعظيم ودفع مائة ألف دينار لا على سبيل التعظيم لاخترنا ما كثر نفعه مع تعريه من التعظيم ، فالتعظيم يؤثر على النفع اليسير فإما أن يؤثره والحال ما ذكرناه فلا. ولهذه يرغب الناس في التعظيم مع الغنى وكثرة المال. فالعاقل يحتفل بالتعظيم الذي يعتقد أنه ينبئ عن نفع ويحفل بالذم الذي ينبئ عنده عن ضرر[2]. فإذا تفضل الله على المبتدئ بالجنة بما يزيد على ثواب الأنبياء أضعافا وأدامه عليهم كان المثابون في حكم المبخوسين ، فلا بد من تمييز الثواب بالقدر والصفة على ما بينّا. فإذا كان قدرة مما لم يحسن التفضل بمثله والرغبة فيه عظيمة والحاجة إليه شديدة حسن أن يتفضل بسبب استحقاقه فيستحق به الشكر من المؤمن والكافر على سواء .

يبين ذلك أنه لا شيء فعله بالمؤمن إلا وقد فعله بالكافر مثله. فأتى من قبل نفسه. فحسن أن يتفضل عليه بمثل ذلك القدر الذي تفضل على المؤمن به. لأنه يستحيل أن يتفضل عليهما بنفس الثواب لما بيناه فتفضل بسببه. وهو التكليف الذي به يستحق منهما الشكر .

---

[1] قبل هذه الكلمة كتب الناسخ بحروف عربية

[2] بروفيسور فيدا أضاف في هوامشه: ولهذا لا يعتد بتعظيم المجوس.

ألا تـرى أن إرادتـه منهمـا الإيمـان علـى سـواء وإزاحتهـا علتهمـا بالقـدر والتمكين وكمال العقل والشهوة وما يجري مجراه من كون الفعل شاقا، وفعل الألطـاف والحـوش[ز] والبعث والتخويف والتحذير علـى حد واحد، فليس بـأن يكون محسنا إلى المؤمن أولى من الكافر .

يبين ذلك أن المؤمن قد وجب عليه الشكر. فليس يخلوا من أن يكون وجب عليه ذلك لأجل إيمانه أو لأجل ما قدمناه مما قد ساواه الكافر فيه. فإذا لم يجز أن يستحق تعالى الشكر من المؤمن لأجل إيمانـه لمـا كـان الإيمـان فعلـه وجب أن يستحق الشكر لأجل ما تقدم منه مما تفضل به على المؤمن، الذي قد سـاواه فيـه الكافر، وهو التكليف والتمكين وسائر ما به أزاح علتهما، لما لم يجز أن يستحق الشكر بنفس الثواب لو لم يتفضل بسببه .

ألا ترى أن الثواب واجب حكمه حكم الدين الذي لو أكل بـه وتركـه لاستحق الذم تعالى عن ذلك، فهو في حكم المتفضل به من حيث تفضل بسببه الموصـل إليه. فالكافر قد ساواه في هذا السبب. فينبغي أن يكون قد تفضل عليـه سبحانه. وفي ذلك وجوب استحقاقه منه الشكر على ما كلفه. فكيف يكون تكليفه لـه قبيحـا وهو قد استحق عليـه منـه الشكر. ونظير ذلك في الشـاهد إن نقدم طعامـا إلـى رجلين نريد منهمـا تناولـه ونمكنهمـا مـن ذلك ونلاطفهمـا بالمحادثـة والمؤانسـة فأحدهما يأكل والآخر يمتنع. ومعلوم ضرورة وجوب شكرنا عليهما على سواء ؛ لأن الأكل منهما يجب عليـه شكرنا لا لأكلـه إذ ذلك من فعلـه. وإنمـا يجب أن يشكرنا للتقديم والتمكين إلى سائر مـا ذكرنـاه. فحـال من امتنـع من الأكل كحـال الآخر فيما يرجع إلى ما فعلناه بهما . فلو لم يشكرنا وقد اضطر مـا قصدنا إرادة نفعـه لاستحق الذم . فكمـا نعد محسنين إليهمـا علـى سـواء وإن كـان الممتنـع لم ينتفع بتقديمنا له الطعام. كذلك يجب كون القديم منعمـا، ويعد محسنا إلـى الكـافر والمؤمن علـى سـواء . فلهـذا نقـول إن أهـل الكـار كـالملجئيين إلـى النـدم علـى معاصيهم، ولومهم أنفسهم، وتعديلهم بـآرائهم، والاعتراف بمـا تقدم مـن إنعامـه

[ز] العبري: והקיבוץ: والجمع، وربما يجب أن تُقرأ: والحشر

عليهم. ولا يستحقون بشيء من ذلك ثوابا لمكان اللجاء. فندمهم لا يمحو ذنبهم لما لم يفعلوه وحالتهم حالة المكلف من تردد الدواعي.

واعلم أننا قد بيّنا أن وجه الحسن في تكليف المؤمن والكافر على سواء. ولما كان المراعي في حسن الفعل انتفى وجوه القبح لم يكن بد من أن نبين ارتفاع وجوه القبح ليسلم وجه الحسن في اقتضائه ذلك . ألا ترى أن تكليف زيد إذا كان مفسدة في تكليف عمر قبح مع ثبوت وجه الحسن وهو تعريضه إلى المنزلة التي قبح التفضل بمثلها. فلما عرض فيه ما يقتضي القبح، وجب أن يكون قبيحا ولم يؤثر وجه الحسن . وقد اختلف كلام الشيوخ في ذلك مع اتفاقهم فيما قلناه من قبح تكليف زيد المذكور . وليس الغرض بيان ذلك بل بيّنّا حاجتنا إلى البحث عن كل وجه يمكن أن يجعله المخالف وجه قبح. فنبين أن ليس الأمر على ما ظنه. وهو مما قد تقدم ذكره في أول الباب .

واعلم أنه متى دللنا على حسن التكليف المذكور ببيان وجه حسنه فلا بد من الجوابَ عن كل ما يسألون عنه مما يظنون أنه يقتضي القبح لسلم وجه الحسن. ومتى دللنا على حسنه لا بذكر الوجه فبنى غنى عن الكلام على أسولتهم[ε] ما لم يخطر سؤالهم بالبال. ومتى تكلمنا على ذلك كان منّا تبرعا توسيعا للعلم. فيصح بذلك ما نقوله على كل وجه .

واعلم بالحسن من الوجه الذي نقوله يغني عن ذكر وجه الحسن متى علم ذلك سمعا ؛ لأن العلم بحسن تكليف الكافر لا يفتقر إلى الدليل العقلي ومثابته من علم التوحيد مثابة العلم بأنه سبحانه لا ثان له حسبما بيّنّا صحة السمع من دونه . فإذا أخبرنا النبي عليه السلام بأن فرعون وقورح من أهل العقاب علم حسن تكليفهما. وإن لم يعلم وجه حسنه تفصيلا . ويكفي في ذلك العلم بوجه الحسن على سبيل الجملة. وذلك يقلل التعب ، لأنه قد ثبت أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح . فتكليفه لمن ذكرنا حاله يدل على حسنه. فإن خطر بالبال ما يسألون عنه من كونه عبثا ظلما استرجاء إلى النار فزعزع هذا السؤال هذا العلم لم يكن بد من الجواب عنه من حيث إنه في حكم الشبهة القادرة في الدليل. ومن لم يخطر بباله

[ε] يجب أن تكون هنا: أسئلتهم (الناقل)

ذلك استحق له وسكنت نفسه إلى العلم بحسن تكليف الكافر. فالفرق بين الطريقتين واضح وهو أن الطريقة الأولى من تكملتها بيان كون التكليف المذكور غير عبث وما جرى مجراه . والطريقة الثانية لا تفتقر إلى ذلك. بل إذا خطر بالبال كونه عبثا وجب حل ذلك كما يجب حل سائر الشبه القادحة في الأدلة . والجواب عن ذلك على الطريقتين واحد، ونحن وبينه حسب ما تضحنه ترجمة هذا الباب من قسمة الكلام فيه إلى الوجوه المذكورة .

فأما الكلام في الوجه الثالث وهو إفساد قولهم إنه يقبح من حيث إنه ظلم وعبث إلى سائر ما يمكن إيراده في ذلك. فاعلم أنه لا شبهة في أنه ليس بعبث. وذلك أنه قد بينّا أن فاعله يستحق به الشكر وما هذا سبيله ففيه عرض مقصود يفعل الفعل لأجله . وإذا ثبت أن العبث ما لا غرض فيه ولا داعي إليه. وكان حصول الشكر بالفعل من أقوى الدواعي إليه ، لم يجز أن يعد عبثا .

ألا ترى أننا بيّنا[1] أننا نستحق الشكر ممن قدمنا الطعام إليه فلم يأكل باستحقاقنا ذلك ممن قدمنا الطعام إليه. فلم يأكل كاستحقاقنا ذلك ممن قدمنا الطعام إليه فأكل. فحصول الشكر به من أدل دلالة على حسنه. فمحال أن يكون عبثا من حيث إن علمنا بما فيه الشكر يدعو إليه. فكيف نكون مشكورين على ما هو عبث. ولذلك جاز ذلك . لم يؤمن أن يكون تقديم الطعام إلى من يأكل عبثا. لأن الطريقة فيهما واحدة. والغرض بهما واحد. والشكر لأجلهما حاصل . فأما الكلام في كونه ظلما ؛ فالضرر في التحقيق حاصل لأجل الكفر لا لأجل التكليف . فالكفر يقتضيه دونه ، وإذا كان مستحقا به ؛ فالاستحقاق يخرجه من كونه ظلما ، والتكليف لم يؤد إليه ، بل الكفر أدى إليه من حيث إن المكلف ممكن من فعل ما يقتضي النفع والثواب دونه. والغرض به لا الضرر . فلم يجز أن يعد ضارا ولا مؤيدا إلى الضرر لما يقصد فاعله به الأضرار ، حتى لو أنه تعالى قصد بتكليف الكافر إضراره لكان لا يعد ضارا من حيث إنه قد مكنه من الخلاص من الضرر بفعل الإيمان ، ولجرى حاله أقل[2] الأحوال مجرى من

---

[1] المخطوط ممزق: العبري: בֵּיארנו: فسرنا

[2] المخطوط ممزق ، العبري ليس دقيقا: ותדמה צורתו וצורת הדמיון : وتشبه صورته وصورة المتشابه

قدم ضارا في التحقيق مع أننا قد بينّا ، أنه ما أراد إضرار الكافر ولا له في ذلك غرض ، بل هو أضر بنفسه بأن أدخلها في استحقاق الضرر . وإذا لم يكن ظلما ولا مؤديا إلى الظلم لم يعد استدراجا إلى النار . وأما امتناعه من الإيمان فمحال أن يكون وجه قبح في التكليف من حيث إنه يؤدي إلى أن يكون امتناع من نقدم له الطعام من الأكل وجها في قبحه ، ولكان تجويز ذلك يقتضي القبح . فتجويز كون الخبر كذبا مع أنه صدق ، يقوم مقام كونه كذبا في القبح . وظن استجابته يجري مجرى ظن كون الخبر صدقا في أنه لو قبح التقديم لارتفاع الاستجابة لوجب أن لا يؤثر كما لم يؤثر ظن كون الخبر صدقا لما قبح ما نجوز[1] كونه كذبا والظن فمن حقه أن يصحبه التجويز .

ولا يمكن أن يقال إن كونه عالما بأنه لا يستجيب يقتضي قبحه. وذلك أن العلم لا يكتسب المعلوم منه حكما بل هو يتناول المعلوم على ما هو به. فإذا لم يكن قبيحا مع عدم العلم لم يجز أن يقبح مع وجوده . والدليل على ذلك هو أنه لا فعل حكمنا بقبحه مع العلم إلا وهو قبيح مع ارتفاعه إذا لم يكن وجه قبحه كونه ضررا ، ففارق حال الظن لصفته حال تجويز ذلك[2] . فما هذا سبيله هو الذي يقبح مع العلم بصفته . ويحسن عند ظن ارتفاع تلك الصفة ، كراكب البحر الذي يظن سلامته مع تجويزه الطبع فيحسن منه الركوب لمكان ظنه ويقوم ظن السلامة مقام العلم بها. وإذا كان المعلوم من حاله أنه يعطب فيما ليس[3] من قبيل المضار والمنافع كان حكمه بخلاف ذلك .

ألا ترى أن قبح ما نظنه صدقا حسب ما قد بين ذلك في غير موضع[4] ومفارقته لما نظن سلامته من العطب . وإذا كان ذلك كذلك فالتكليف بالخبر

---

[1] العبري: יעביר: يجيز، لكن في المخطوط مع ضمير المتكلم

[2] العبري: ויש פרק בין הקיווי ובין העברת זה: وهناك فرق بين الأمل وبين هذه الاستعارة

[3] عبري يشير إلى نص أكثر اكتمالا: והוא ביחלוף זה למען כי אשר הוא ממין הכאב וההעלה משפטו בחילוף זה : وهو بخلاف هذا لأن الذي هو من جنس الألم ورفع حكمه بخلاف ذلك

[4] العبري: הלוא תראה כי אשר הוא רע לא נקוה כי הוא כאשר נתבאר בזולת זה המקום: الا ترى أن الذي هو شر لا نأمل / لا نرجو أنه شر عندما يتضح في غير هذا الموضع

أشبه لما لم يكن على المكلف ضرر ، فلو قبح من المكلف لمكان علمه بأنه لا يستجيب. وكنّا قد بينّا أن العلم لا يجعل الفعل قبيحا حتى إن راكب السفينة[ε] يعطب فعله قبحه عطبه لا علمه. فإذا ظن السلامة مع أن العطب معلوم فوجه القبح مرتفع لما لم يكن وجه القبح عطبه مطلقا بل مشروطا بارتفاع الظن بالسلامة . فتكليفنا زيدا ما ينتفع بها لا ضرر علينا في استجابته ولا في تركه الاستجابة فهو جار مجرى الخبر. فكان يجب أن يكون تجويزنا أنه لا يستجيب يقتضي قبح استدعائه وقد علم ضرورة حسنه. وهذا يحقق أن ارتفاع الاستجابة منه لا يجري مجرى كون المخبر لا على ما هو به. فيجب أن لا يكون في استدعائه وجه قبح يعقل لما لم يكن تركه الاستجابة يقتضي قبح ذلك . وإنما يقبح الفعل من الظن لما كان لا يمكن التحرز منه ألا ترى ذلك الوجه .

يبين ذلك أنه لو علمنا حاله لكان لابد من القبح لأمر يرجع إليه لا إلينا ، أو أن يحسن لمثل ذلك . فالطريق المسبع يقبح سلوكه لكونه مسبعا. فإذا علمنا ذلك من حاله قبح لما هو عليه في نفسه لا من أجل العلم . فلما حصل الظن وصح كون مظنونه على ما هو عليه وعلى خلافه وجب التحرز منه ، وقبح لأجل الظن لا لما هو عليه في نفسه .

ألا ترى أنه قد يكون سالما ويقبح سلوكه لمكان هذا الظن كما يقبح إذا كان مسبعا لما لم يمكن في التكليف سوى ذلك . فمحال أن يكون العلم وجها في قبح الأفعال بل هو يصحح التكليف. ولهذا قام الظن مقامه في بعض المواضع في تصحيح التكليف. فإذا لم يقبح لعدم الإيمان لما بينّاه من أن تقديم الطعام حسن إلى من يتناوله لم يجز أن يكون علمه بأنه لا يؤمن وجها في قبح تكليفه.

فأما الكلام في الوجه الرابع وهو الكلام على شبه المخالفين في ذلك، وبيان الفرق بينه وبين الاستفساد. فالجواب عنه أن نقول إن الذي قدمناه من بيان تكلمه وجه الحسن غير كاف في الجواب عن الشبه المنفصلة . لأننا بينّا أن تكليف

[ε] لا يستجيب ـ السفينة : في الهامش والنص بعد ـ السفينة ـ قطع بسبب المجلد؛ العبري :הרוכב בספינה ואם הוא רע ררכובו בה עם ידיעתו כי הוא לא יצליח מעשהו:
الراكب في السفينة وإن هو شر ركوبه فيها مع معرفته أنه لا يصلح عمله ؛ وبالعربية يتكرر وإن قبح ركوبه مع علمه أنه .

الكافر يحسن لكونـه تعريضـا إلى المنزلـة السنية. ولما كـان مـن شـرط اقتضـى وجه الحسن كون الفعل حسنا انتفى وجوه القبح ، احتجنا أن نبين أنه ليس بعبث، وليس بظلم إلى سائر مـا أوردنـاه . ولمـا أرادوا في ذلك شبها منفصلـة صـح أن يعتقد الجهل لأجلها. رأينا الكلام على ما أوردوه نحو قولهم إن أحدنا إذا علم أنـه إن أعطى ولده سيفا ليقتل به عدوه قتل نفسه قبح منـه ذلك. ونحـو قولهم إننـا إذا علمنا أننا إن أدلينا إلى الغريق حبلا ليتشبث بـه ويصـعد خنق بـه نفسـه قبح منّا ذلك. ونحو قولهم إنه يقبح منه تعالى على قولكم إن يرزق من المعلوم من حالـه أنه يكفر عند المال مالا[1] لكونه استفسادا. فحال التكليف هذه الحال فنحتـاج أن نبين الفرق بين الغائب والشاهد فيما ذكروه .

واعلم أنه قد بينّا في أول الباب أنه لا مثال للتكليف في الشاهد. فمراعاتهم مـا راعوه من دفعنا السيف إلى ولدنا إلى سائر مـا ذكروه لا وجـه لـه لمـا كـان حـال الغائب مخالفا للشاهد حسب قولنا[2] إنه عرض بـالتكليف إلـى منزلـة سنية يقبح التفضل بمثلهـا ، لا يصـح مـن أحدنـا أن يتفضـل باليسـير منهـا ، ولا أن يوصـل غيره إلى بعضها ، فالتمسك إذا لا يصـح . ولهذا قلنـا إن الوالـد إن كـان غرضـه بدفع السيف إلى ولده تعريضه إلى مثل هذه المنزلـة ينبغي أن يحسن وإن علم أنه يقتل نفسه، لكن الحال بخلاف ذلك .

واعلم أن الوالد يستضر بما يلحق الولد من الضرر. فإذا علم أنـه يقتل نفسـه إذا أعطـاه سيفا يقتل بـه عدوه. ولـم يكن بذلك قد تفضل عليـه بمـا يوصلـه إلـى الثواب الدائم فيحترمه لسوء اختياره، لم يكن له في دفع ذلك غرض، ولوجب أن يكون عابثا مضرا بنفسه فغرضه بـ<ـمقاتله>[3] العدو وممانعته قد علم أنـه لا يحصل فلا[4] أعطى السيف ، بل حصل مذموما غير مشكور لأنـه قد أدخل نفسه فيما يغمه ويؤلمه .

---

[1] العبري: אם יתן לו העושר: إن يعط له الثري

[2] كلمة مطموسة

[3] الكلمتان مقطوعتان بسبب المجلد

[4] ليس له فائدة في إعطائه لي السيف :العبري: ואולי צריך להשלים את הערבית: وربما يمكن أن نكمل العربية < نفع في>

وقد بينّا من قبل أنه تعالى يستحق الشكر بتكليف الكافر فأين أحد الأمرين من الآخر . فأما أدلى الحبل إلى الغريق إلى سائر ما يورد من هذا الجنس ؛ فالكلام عليه منثور في كتب العلماء . ونحن في التحقيق إذا أدلينا الحبل إلى الغريق فقد أنعمنا عليه إذا أردنا خلاصه. فإن كان المعلوم أنه ينجو من دونه فأدلاونا إليه يعد استفسادا في ق<...>[1] نفسه .

وسنبين الفرق بين تكليف الكافر وبين استفساده ، وأنه ليس من الاستفساد في شيء . فالغريق إذا علمنا أنه يخلص من دون إدلاء الحبل لم يكن لإدلائنا إليه وجه مع علمنا أنه نفسه به. فلو أردنا هلاكه ما فعلنا أكثر من ذلك . وقد بينّا أن التكليف لا مثال له في الشاهد . فتكليف الكافر يصح الغرض بالتفضل عليه واستفساده ينقضه. فكلما[2] لا يتم الغرض بالتكليف إلا معه لا[3] يعد استفسادا. وإن كان لولاه لم يكفر بالقدرة وكمال العقل والشهوة وما جرى مجراه . وما يدعو إلى الكفر بعد صحة التكليف فيقع عنده الكفر ينبغي أن يعد استفسادا من حيث إنه ناقض للغرض به فهو في حكم العبث . وذلك كان يرزق الكافر ولدا وما<لا>[4] لولاهما لم يكفر فلا معنى لفعل ذلك ، لأن التكليف قد تم من دونهما. والغرض به قد يصح مع فقدهما وليس يصح كذلك إقداره وإطعامه الشهوة والعقل . وقد تأولنا في المختصر الملقب بالمنصوري في الأصول[5] قوله تعالى" فلما سمن الموصوف كذاك بطر"(التثنية 32: 15)، فأعطى المال للكافر، إذا لم يكن تمكينا من الطاعات ، وكان المعلوم كفره عنده يجري مجرى إدلائنا الحبل إلى الغريق المعلوم نجاته مع فقده إذا علمنا أنه يخنق به نفسه في القبح. وإذا كان الأمر على وصفنا لم يكن لتعلقهم بذكره وجه.

واعلم أنه ينبغي أن نقسم ما لولاه لم يقع الكفر قسمة يتميز قبيح ذلك من حسنه بعلامة يزول معها الإشكال حتى يكون ما يشكل عليك تنظر في صفته

---

(1) كلمة ممحاة ويجب أن تكون: قتله؛ العبري: הריגת נפשו: قتل نفسه

(2) يجب أن تكون: فكل ما

(3) العبري: ולא יעשהו ימנה שיחות: ولا يفعله (يحدد كلام)

(4) تكرار طبقا للعبري

(5) كلمة واحدة مطموسة، العبري: מליצתו: أسلوبه؛ عربية تكرر: تفسير

وصورته. فإن كان مشبها للحسن من هذين ألحقته به. وإن كانت علامة القبح حاصلة فيه أضفته إليه.

واعلم أن الكلام في حسن الاستفساد يتعلق بوجوب الاستصلاح. فلهذا لا يقبح منّا ما معه يكفر زيد إذا كنا ننتفع به ولا يغني كفره. كما لم يجب علينا استصلاحه لما لم يكن تكليفه من قبلنا . والقديم سبحانه يجب عليه اللطف ليخرج به من أن يكون ناقضا لغرضه فيما تقدم من تكليفه. فلذلك لم يجز أن لا يرزق زيدا ولدا إذا علم أن عنده يؤمن. ولم يحسن إذا علم أن عنده يكفر. وليس هذا حالنا معه على ما (*)نبين قسمة الألطاف والمفاسد من بعد. والغرض ها هنا بيان الفرق بين رزقه سبحانه هذا ولدا لولاه لم يكفر ، وبين إعطائه القدرة التي بها كفر وسائر ما يتعلق بتكليفه من ذلك.

واعلم أن قد بينّا من قبل القديم لم يكن غرضه في إعطائه الكافر القدرة أن يكفر بها لما لم يكن له غرض في كفره ، بل غرضه أن يؤمن فيوصله به إلى الثواب . فلما كانت قدرة الإيمان هي بعينها قدرة الكفر على ما بينّاه في أحكام القدر من أن القدرة على الضدين .

واعلم منازل الكفر والإيمان أن يتضادا في الجنس. وكيف أن الفعل الواحد قد يكون كفرا وإيمانا لوقوعه على وجهين . فإعطاء الله الكافر القدرة ليؤمن بها وهو استعمالها فيما لم يرد منه استعمالها فيه فأُتي في هلاكه وعطبه من قبل نفسه فلم يصح أن ينعم عليه بهذه النعمة الكاملة التي يستحق بها الشكر على ما بينّا إلا بإعطائه هذه القدرة إلى سائر ما يدل تحت التكليف من كمال العقل. وأعطى الشهوة وما جرى مجرى ذلك. فكلّ ما به يتم هذا الغرض يعد تمكينا وإن كان لولاه لم يقع الكفر. وكل ما يتم التكليف من دونه ولولاه لم يختر الكافر أن يكفر يعد استفسادا . فلذلك لم نجز أن يرزق ولدا من حاله أنه لولاه لم يكفر لما لم يكن ذلك من باب التمكين وفرقنا بينه وبين المال من حيث إن المكلف بحاله يصل إلى ضروب من الطاعات فله شبه بإعطاء القدرة. فقد يحسن أن يفعل بمن لولاه لم يكفر، إذا كان الغرض بإعطائه تمكينه من طاعات لولاه لم

(*) الصفحة ممزقة

يتمكن منها. وذلك يجري على مذهب ابن أبي على مجرى زيادة الشهوة التي معها يعصي المكلف . فتمكين الله تعالى أصحاب الشبه والمشعوذين والمفسدين يجري هذا المجرى إذا كان غرضه النظر في شبههم وحلها على وجه يستحق به ثواب لولا التمكين لم يصح استحقاقه. وكذلك تكليفنا مباينة المفسدين ومقاومتهم والرد عليهم حسب ما تضمنه فصل" وإن أغواك أخيك بن أمك" (التثنية 13 : 7) وغيره ؛ فالعقل قد ألزم(*) ما قلناه ، والسمع قد أوجب ما أزيد من ذلك ، وهو قتل المسيت والمديح .

فالتكليف على هذا الوجه يكون أشق. وقد حسن لمكان ما فيه من الثواب الزائد مع حصول الكفر به . وكان سبحانه مخيرا في أن يعدل عن الأسهل إليه ، مع أنه لو كلف على ذلك الوجه لكان الإيمان يحصل ، بل عدوله إلى الأشق أولى. لأنه به متفضل تفضلا زائدا فما هذا سبيله لا يعد استفسادا .

وقد مر في كلام ابن أبي علي ما يقتضي حسن التكليف مع عدم اللطف الممكن ، لكونه شاقا. وأجرى عدم اللطف في أنه حسن التكليف مع إمكانه لزيادة الثواب بمشقته مجرى زيادة الشهوة. والصحيح أنه لابد من فعل اللطف على ما سنبين من بعد . وأن الأشق بزيادة الشهوة وقوة الدواعي وما جرى هذا المجرى لما فيه من الثواب الزائد مع العصيان بحسن تكليفه . وليس بعد هذا إلا قول من يقول إن حسن تكليف الكافر يؤدي إلى صحة تجهيله تعالى ، لأنه إذا قدر على الإيمان والمعلوم من حاله خلافه فهو قادر على تجهيله سبحانه. وكلامه يجري مجرى كلام المجبرة في أن الكافر لا يجوز أن يكون قادرا على الإيمان. فهذه الشبهة دعتهم إلى أن وصفوا الله بتكليف ما لا يطاق وأن يعاقب على مخالفته كما وصفوه بالظلم .

والملحدة قالوا إن تكليف الكافر قبيح وطعنوا بالفرع على الأصول . وقولهم في ذلك كقولهم في الآلام إذ يقولون لو كان صانع الأجسام حكيما لما كلف الكافر ولا ألم الأطفال فطعنوا في حكمته بل في إثباته تعالى . فقل لهم إن ذلك يوجب كون الكافر قادرا على تجهيله تعالى ليس بشيء ، لأننا قد بينا أن القادر

(*) الصفحة ممزقة؛ العبري: תגוש: تضطهد

على الكفر يجب أن يكون قادرا على الإيمان. وأن الصحيح لا يجوز تعليقه بالمحال لما بيناه أيضا من قبل من أنه سبحانه عالم لنفسه. فقولهم لو أمن الكافر كيف كانت حاله في كونه عالما سبحانه تقدير ما لا يثمر علما لأنه تعليق صحيح بمحال . وذلك أنه تعالى قد علم لنفسه أن الكافر لا يؤمن فلو أمن من أن الإيمان ممكن لم يجز أن يقال إنه كان يكون عالما بأنه لا يؤمن من حيث إن ذلك يؤدي إلى القول بالبدل في الثابت. ولا يجوز أن نقول إنه كان يجب أن يكون غير عالم لما في ذلك من نقص[1] حقيقة كونه عالما لنفسه. فوجب أن لا يجاب عن ذلك كما لا نجيب عن سؤال من سألنا عن الظلم المقدر وقوعه منه تعالى بأنه يدل ولا أنه لا يدل على حاجته أو جهله تعالى لما ثبت إنه عالم غني لنفسه . فكما لا نمتنع من وصفه تعالى بأنه قادر على الظلم بل نمتنع من وصف الظلم المذكور[2] بأنه لو وقع لدل ، أو بأنه غير دال على جهله أو حاجته تعالى. كذلك لا نمتنع من وصف الكافر بأنه قادر على الإيمان المعلوم أنه لا يوقعه[3]. ونمتنع من وصفه بأنه لو أمن لوجب أن لا يعلم إيمانه وبأنه كان يجب أن يعلمه، لأن ذلك يؤدي إلى قلب ذاته وإلى دخول البدل في الثابتة لم يزل وكل ذلك محال .

فأما قولهم إن تكليف الكافر خلاف ما قالوه بل الخالق هو الأنظر لأنه عرضه إلى ما ينفعه فأضر بنفسه. فكيف يجوز أن يقال إنه أنظر لنفسه من خالقه. فمعلوم[4] أن الأمر لو كان على ما قالوه لم يختر الكافر إلا الإيمان. كما أن من نقدم له الطعام فلا يأكل مع شدة حاجته إلى الأكل يستحق الذم بتركه الأكل ونحن أنظر له من نفسه . كذلك القديم أنظر للكافر من نفسه ، وإن كان لو لم يكلفه لم يصح استحقاقه للعقاب ،كما لم يجز يذم من لم يقدم له الطعام على ترك الأكل فاستضراره[5] بالأكل لأجل امتناعه يتبع تقديمنا الطعام. فكذلك

---

[1] الصفحة ممزقة؛ العبري: יתחק: يدمر

[2] العبري: המחכר: المذكور

[3] العبري: יפול ממנו: يقع منه

[4] العبري: וידוע: ومعلوم

[5] العبري: וכיאובו: ومؤلمه

استحقاق الكافر العقاب يتبع تكليف الله له الإيمان ، والله أنظر له خلاف قولهم . فإن قال ألا قلتم إن تكليف الكافر يحسن لكونه لطفا في تكليف المؤمن فيخرج بذلك من كونه عبثا ويكون العقاب مستحقا يخرج من كونه ظلما كما قلتم ذلك في الألم الخارج بالاعتبار من كونه عبثا وبالعوض من كونه ظلما .

قيل له إن الألم لم يجز أن يفعل لأجل العوض المخرج له من كونه ظلما لما حسن التفضل بمثله فلهذا وجب أن يعد عبثا لو لم يكن لطفا. فلما لم يجز عليه العبث قطعنا على أنه لا يؤلم إلا والألم لطف ما لم يكن مستحقا ولحيس كذا>[1] حال التكليف لما كان سببا لاستحقاق ثواب لا يحسن التفضل بمثله. ولو حسن الابتداء به لكان تكليف المؤمن أيضا عبثا. فكما أن تكليفه المؤمن خرج من كونه عبثا من حيث إنه سبب لاستحقاق ثواب لا يحسن التفضل بمثله كذلك تكليف الكافر . فقد اشتركنا في أنهما سبب لاستحقاق الثواب واختيار الكافر الكفر المحيل استحقاق الثواب لا يخرجه من كونه سببا. ولم يكن كونه سببا مشروطا بطاعة المكلف. فالكافر أتى من قبل نفسه في إخراج تكليفه[2] من كونه سببا لاستحقاق الثواب. فاللوم عليه يحصل، وإليه يتوجه دون القديم المعرض له إلى المنزلة العظيمة. إذ قد بيّنّا من قبل أنه يستحق الشكر تعالى بالتكليف لا بطاعة المكلف حسبما بيّنّا ذلك في المقدم إلى غيره طعاما لا يتناوله لسوء اختياره. فشكر المقدم واجب على كل حال. فمحال أن يعد تقديمه عبثا .

وتكليف الكافر[3] يجري هذا المجرى. فهو غير عبث على كل وجه. فلا يجب ألا[4] يحسن دون أن يكون لطفا في تكليف المؤمن. وإن كان لا يمتنع كونه لطفا فيحسن لذلك أيضا .

وإن كان كونه تعريضا يخفي في حسنه فمتى كان تكليف الكافر لطفا في تكليف المؤمن انتقل عن باب الحسن إلى الوجوب. وذلك أن الألطاف واجبة

---

[1] العبري: ואין כזה: وليس هكذا

[2] في المخطوط تلكيفه

[3] المخطوط ممزق وكررت

[4] يعني: أن لا

عليه تعالى حسب من نبينه من بعد . والشبهة هي في حسنه فإذا كنّا قد بيّنّا حسنه لم يكن بنا حاجة إلى إثباته لطفا. وإن كان الألم يثبت حسنه بما تقدم لم يكن بد من أن نقول إن وجه حسنه وجه وجوبه، وهو كونه لطفا، وأن لا ينفعل وجه الوجوب من وجه الحسن. بل ما له وجب له حسن، لكن الحال عندنا بخلاف. ذلك لأن تكليف قورح وإن جوّزنا كونه لطفا في تكليف بعض المؤمنين، فنحن نقطع على أن وجه حسنه كونه تعريضا إلى الثواب الذي لا يحسن التفضل بمثله ووجه وجوبه كونه لطفا. فلذلك كان الحسن مقطوعا عليه لما لم يجز أن يفعله إلا حسن. ووجه حسنه ثابت في العقل حسب ما بيّنّاه من قبل. فكونه لطفا من باب الجائز . بل قد جوّزنا أن يكون تكليف بعض المؤمنين لطفا في تكليف بعض. فتكليف نحشون لطف في تكليف كالب . ولا شبهة في أن وجه الحسن فيهما سواء . ولابد من أن يكون وجه الوجوب في تكليف نحشون ثابتا متى كان الحال ما ذكرناه وهو منفصل من وجه الحسن . ولابد من أن يكلفه تعالى لكلا الوجهين لأننا قد بيّنّا في مقالة الختان[1] أن الفعل إذا أمكن إن يفعل لغرضين لم يجز أن يفعله تعالى لأحدهما. فينبغي أن يقصد بتكليف نحشون الإحسان إليه والتفضل عليه . ويقصد به حوش كالب إلى ما كلف وهو وجه وجوبه. لأن اللطف واجب لا محالة. وهو مفارق للأصلح على ما سنبين ذلك أيضا. فنبين الفرق أيضا بين اللطف وبين الأصلح وندل على ما نذهب إليه في ذلك .

34 - باب في معنى اللطف وفي الدلالة على وجوبه والفرق بينه وبين الأصلح وما معنى الأصلح

اعلم أن اللطف في كلام المتكلمين هو فعل ما يدعو المكلف إلى ما كلف نفعا كان أو ضررا أو سواهما وهو منقول[2] عن بابه ؛ لأن الواحد إذا ضرب ولده ليستجيب إلى ما أراده منه لا يوصف فعله بأنه لطف، بل إذا لاطفه بوعد جميل

---

[1] في النص الملا (المترجم)

[2] الصفحة ممزقة

وبمؤانسته وببرّه وبالضحك في وجهه يسمى ما فعله لطفا . فلما كان الضرر قد يدعو إلى الفعل كما يدعو النفع والتوعد حكمه حكم الوعد في كونه داعيا . وصف المتكلمون الكل بكونه لطفا إذا كان المعلوم أن المكلف يطيع عنده. وهو أيضا صالح لأنه وإن كان ضارا فإذا أدى إلى النفع العظيم كان في حكم النفع . فلهذا لم يجز أن نصف الأمراض كأنها ضرر على كل وجه إذا كانت لطفا كما نصف العقاب بذلك لأنه ضرر محض.

والمرض متى كان لطفا فمن حيث إنه لطف هو صلاح ونفع لأن الانتفاع به أعظم من ضرره حسب ما قد بين في غير مواضع أن العوض يوفى على الضرر أضعافا ويبلغ الحد الذي لو كان حاضرا لكان العاقل في حكم الملجأ إلى اختيار ما يستحق به ذلك . وإنما الكلام والخلاف في منافع الدنيا فالغير يقول إنها واجبة ، وان الأنفع واجب. وانه لا < يجوز أن > [1]يقتصر على أدْوَن النفعين. فقالوا بوجوب الأصلح لما نذكره من بعد . وقلنا إنه غير واجب. فمنافع الدنيا ومنافع الدين جميعا ليست واجبة عليه سبحانه ما[2] لم يتقدم منه سبب وجوب ذلك . فلهذا قلنا إنه لا يجب أن يكلف على الوجه الأشق. بل قد يحسن أن يكلف على الوجه الأسهل. وإن كان النفع به أنقص وأقل . وقد يعدل به على الأشق الذي إذا كلف عليه لم يكن له لطف فيكفر. ولو كلف على الوجه الأسهل لانصلح لأن له في المقدور لطفا .

وقد رأى بن أبي علي ما يلوح من كلامه أن كون التكليف شاقا يكون بعدم اللطف ويكون سهلا بوجوده . وذلك يقتضي كون اللطف غير واجب ، بل يكون مخيرا سبحانه في أن يكلف ويلطف فلا يكون التكليف شاقا ، ولا يلطف فيشق التكليف . والأقرب أن التكليف يكون شاقا بأمور سوى عدم اللطف ، بل بزائدة الشهوة وقلة القدر، وما جرى هذا المجرى فيكلف على هذا الوجه. فلا يلطف لما لم يكن في المقدور لطف إذا كلف على هذا الوجه . ولو كلف على الوجه الأسهل، لكان اللطف ممكنا فيعدل عن تكليفه على الوجه الذي في المعلوم أن له

---

[1] الصفحة ممزقة

[2] عدّل هوروفيتس : لما ، بالعبرية : למען כי : بسبب ان / لأجل ان

فيه لطف على الأشق الذي لا لطف فيه. وذلك ليس باستفساد على ما بيّناه من قبل من أن الاستفساد لا يكون إلا من بعد التكليف ؛ فلذلك لم يعد اقداره الكافر على الكفر استفسادا. والغرض الآن بيان الدلالة وجوب اللطف وما لابد منه من ذكر أحكامه .

اعلم أن اللطف يجري مجرى التمكين والقدرة[1] والأقدار. فبالقدرة يصح الفعل. وباللطف يدخل فيفعله من حيث إنه داع. وقد بيّنا أن فعل العالم لا يصح مع ارتفاع الداعي ، كما لا يصح مع عدم القدرة. فلا يجوز أن يريده تعالى منّا إلا ويقدرنا عليه ويدعونا إلى فعله لما جرى الداعي مجرى القدرة من الوجه المذكور فتكليفه ولا قدرة مقرر في العقل قبحه لأنه تكليف ما لا يطاق .

وقد علمنا قبح تكليفنا الزمن المشي ، والإنسان السيران لما لم يكن له جناح ، والأخرس الكلام ، والعجمي قول الشعر ، والأمي[2] فعل الكتابة . وإذا كان الأمر على ما وصفنا ، لم يجز أن يكلفنا مع ارتفاع اللطف من حيث إنه داع . وقد بيّنا أن القدرة تصحح الفعل. وأن الداعي يدخل فيه فإذا كلف لم يكن بد منهما وإخلاله بأحدهما كإخلاله بهما .

واعلم أن التكليف إذا قارن إعطاء القدرة لم يوصف القادر بالوجوب. وإذا تأخر عن التكليف كان واجبا. وحال الأقدار واللطف في ذلك سواء. فما قارن التكليف من الألطاف لا يوصف بالوجوب وما تأخر فهو واجب .

والأصل في هذا الباب أنه إذا كلف ولم يقدر نقض غرضه بالتكليف وصار تكليفه في حكم العبث، وإن لم يكن عبثا في التحقيق . وقد جرى ذلك مجرى من يتخذ ضيافة وينفق ويستعد الطعام لبعض أصدقائه. فإذا علم أنه لا يجيئه ولا يأكل من طعامه إلا بكتب رقيعة أو برسالة جميلة فلم يفعل نقض غرضه في جميع ما فعل من استعداد الطعام واتخاذ الضيافة[3]. ولهذا يقال له كنت لم تفعل

---

[1] يبدو أن هذه الكلمة مشطوبة وليست في النص العبري

[2] العبري: והגעור: والملعون، الموبخ، ويمكن أن تكون والأعمى، وإن كان الأمّي كذلك أيضا تكون قراءة حسنة .

[3] الصفحة ممزقة

ما فعلته وما فعله فهو غير عبث لأن غرضه به كان استدعاء صديقه بل هو في حكم العبث من حيث امتناعه من كتب الرقعة يجعل ما تقضي مما لم يكن عبثاً في حكم العبث . ولهذا لا يمتنع من كتب الرقعة ولا مشقة عليه في ذلك إلا وقد بدا له وقد صار يكره حضوره بعد ما كان يؤثره . فحال اللطف والأقدار في هذا الباب على سواء . ولهذا لم يكن فصل بين امتناعه من كتب رقعة إليه ومن الضحك في وجهه وبين إغلاق الباب من دونه . فكما أنه نغلق الباب قد منعه من الأكل ، فكذلك بالتعبيس وبالامتناع من مراسلته بالجميل وكتب الرقعة إليه . فلذلك عددنا ما هذا سبيله واجبا ، لأن سبب الوجوب قد تقدم وهو التكليف. وسبب وجوب الثواب تقديم التكليف بشرط طاعة المكلف. وهذا معنى قولنا إن الواجبات عليه عالي ثوب[¹] لأجل ما قدماه من قبله لو لم يبتديها لم تكن عليه واجبة . فأما ما يقارن التكليف من الأقدار واللطف فلا وجه لوجوب ذلك لأنه لم يتقدم منه سبب وجوبه ووجه الوجوب مرتفع لأنه لا يكون بامتناعه من فعله قد نقض غرضه بما قدم فعله .

والذي يجب أن يقال في هذا الباب أن الأقدار واللطف وإن لم يكونا واجبين في حال التكليف ؛ فالتكليف يقبح مع ارتفاعهما من حيث إنه عبث . وذلك بحيث يكون المعلوم من حال المكلف أنه إن لم يقدره ويلطف له في حال تكليفه لم يؤمن ، فتكليفه والحال هذا يكون عبثا .

واعلم أن اللطف قد يكون من فعل الله فيكون واجبا ، أو أن يقبح فعل التكليف من دونه لما بيناه . وقد يكون من فعل المكلف فيجب عليه تعالى تعريفه كونه لطفا ، أو تمكينه من معرفة ذلك فيعلم وجوبه ويفعله لوجوبه ولوجه وجوبه والشرعيات . فمن هذا القبيل على ما سنبين من بعد . وذلك ينقسم إلى ما المعلوم أن الملطوف سيقع لا محالة وإلى ما هو مقرب كالعلم بالثواب والعقاب . وقد يكون اللطف من فعله تعالى مقربا كما يكون اللطف مقربا من فعل المكلف. وقد يكون لطفه من فعل غيره وغير مكلفه تعالى فلا يكون واجبا ، بل إذا علم أنه سيختاره القادر عليه انزاحت علته به .

[¹] هكذا، ووجد في الهامش وربما يجب أن تكون: جل ثناءه، ما قدمه.

والكلام في المفسدة ينقسم إلى الوجوه الثلاثة. أعني من فعل القديم تعالى ، ومن فعل المكلف ، ومن فعل غيرهما. فما كان من فعله فعلمه بقبحه يصرفه عن فعله ، ولأن غرضه ينتقض بفعله على ما قلنا ذلك في اللطف ، وليس ينقسم ذلك كما قسمنا اللطف الواقع في حال التكليف ومتأخرا عن حاله ، بل المفسدة قبيحة في كلا الحالين أعنى سواء[1] قارنت التكليف أو تأخرت عنه . وما كان من فعل المكلف يقبح لأنه يدعوه إلى فعل ما يستضر به. فكما يجب عليه فعل ما يدعوه من اللطف إلى ما وجوبه مركوز في عقله من حيث إنه يخلصه من العقاب.كذلك المفسدة واجب على القديم تعريف المكلف ذلك من حال الفعل . وما كان من فعل غيره وغير مكلفه فذلك غير قبيح. والله تعالى يصد ذلك الفاعل عن فعله حتى لا ينفسد المكلف. فالكلام في اللطف والمفسدة يجري على سنن واحد .

ومن حق اللطف أن لا يتقدم الملطوف إلا وقتا واحدا على قول أبي علي ليكون بينهما علقة تقتضي كونه داعيا . والصحيح قول ولده. وهو صحة تقدمه الأوقات لا يكون في حكم المنسي بالتقدم فتحصل العلقة لمكان ذكروه وخطروه بالبال . وقد يسمى توفيقا وعصمة لحصول الملطوف على ما اقتضاه اللطف والامتناع من القبيح لمكانه ؛ لأن المعصوم هو الممتنع من القبيح ، فما صرف من اللطف عن ذلك يسمى عصمة في الإصطلاح .

فهذه الأمور هي الواجبة على الله لابتدائه بسبب وجوب ذلك وهو متفضل بالسبب. فلذلك لم يجب عليه خلق المكلفين وتكليفهم خلاف ما يلزم القائلين بالصلاح على ما نبين .

35 - باب الكلام في الصلاح

اعلم أننا نعلم ضرورة الفصل بين قضاء الدين وبين التفضل والإحسان ؛ فقضاء الدين واجب. ووجه وجوبه معقول. والتفضل والإحسان لا وجه لوجوبه. فلذلك لا نذم تأخره . فالقديم تعالى حكمه. وقد كلف المكلف فأعطاه حكم من

[1] في النص سوى (الناقل)

عليه الدين . فلذلك لم يجز أن لا يثيبه لما كان وجه الوجوب حاصلا وقد عقل. وليس كذلك الابتداء بالنفع لما لم يكن له وجه وجوب معقولا . ولو وجب عليه ما هذا سبيله لوجب علينا فكنا لا نعلم الفصل بين الدين وبين التصدق وقد علمناه.

واعلم أن القول بوجوب الاصلاح يؤدي إلى أن لا يوصف القديم بالخروج مما وجب عليه ، بل يجب أن يستحق الذم في كل وقت لما كان لا قدر يفعله في الوقت الواحد جميع ما هو قادر عليه مما لا نهاية له، لما كان ما يدخل في الوجوب لا يكون إلا متناهيا فقد أخل بما لم يفعله مما حاله في الوجوب كحال ما فعل وفي ذلك وجوب استحقاقه الذم . بل قد يجب أن يقدم خلقه قبل الوقت الذي خلقه بوقت وقبل الوقت بوقت. وفي ذلك استحالة أن يكون لما يفعله أول لما لم يكن بأن يبتديه في هذا الوقت أولى من قبله . والكلام في قبل قبله كالكلام في قبله . وفي ذلك استحالة أن يتقدم مقدوره إلا وقتا واحدا . وما لم يتقدم المحدث إلا بوقت واحد فيجب كونه محدثا . وكان يجب أن يتناهى ما يفعله وأن لا يتناهى. فالوجوب لتناهيه دخلوه في الحدوث. والموجب لكونه غير متناه كونه قادرا مع قوة الدواعي إليه، إذ الداعي في الكل واحد . وهو الوجوب الذي دعاه إلى الفعل فيجري مجرى الالغاء ، فحتى لا يحصل في مقابلته صارف محال أن لا يقطع ما يدعو إليه لمفارقته للحسن الذي مع دواعيه قد لا يقع الفعل من غير صارف، وفي ذلك كون ما فعله متناهيا غير متناه في كل وقت .

واعلم[1] أن وجوه الأفعال محصورة ولا قادر في الشاهد إلا ويقدر على جميعها خصوصا إذا كان عالما مميزا لما يفعل . فمن ذلك الواجب وما وجوده أولى من تركه كالتفضل والإحسان والمباح والقبيح. فإذا كان نفع العباد عليه واجبا لم يصح أن يوصف تعالى بالقدرة على ما إيجاده أولى من تركه وهو التفضل .

وقد علمنا إلا[2] قادرون على ذلك وقد صح منّا قضاء الذي هو واجب ، وصح منّا التصدق الذي إيجاده أولى من تركه. فنحن إذ أقدر منه تعالى. كما لا

---

(1) الكلمة مبهمة

(2) يعني: أن لا

يجوز أن يكون فيهم من لا يقدر على ما إيجاده أولى من تركه . فإن قيل إذا جاز أن تكونوا قادرين على المباح من دونه . ألا[1] جاز أن تكونوا قادرين على ما صفته صفة الندب من دونه . قيل له إنه قادر على ما معناه معنى المباح وهو العقاب لأنه لا يستحق بفعله مدحا ولا ذما. كما لا يستحق بالمباح شيئا من ذلك. وإن كان في حكم المحسن بألا[2] يفعل القبيح. فذلك ليس من العقاب في شيء فحالة العقاب تشبه حالة المباح من الوجوه الذي ذكرناه. وإنما لم يسم مباحا لأن غيره لم يدله على حسنه ولا أعلمه حسنه فيكون مبيحا له فعله حسب ما أعلمنا تعالى حسن الفعل وكان له أن يفعله ، لم يجز أن توصف أفعاله بأسرها بالوجوب ، بل إنما يوصف بذلك ما وجب له وجه وجوب.

وقد بينّا من قبل أنه أدخل نفسه تعالى بتعريض المكلف إلى النفع في أن وجب عليه ما لولا تفضله بابتداء الخلق لم يصح أن يجب عليه شيء . فلما تفضل بالتكليف لزمه اللطف ووجب عليه إثابة الطائع فالتكليف تفضل . واللطف واجب توجه عليه هذا الواجب ، وهو اللطف والثواب . فلو لم يلطف لكان ناقضا لغرضه بالتكليف، ولو لم يُثِب المكلف لكان في حكم الظالم للعبد من حيث إنه في حكم المستأجر له بإعلامه وجوب الواجب الباعث له على تحمل ما فيه من المشقة بفعله .

فكما إذا استأجرنا زيدا ولم ندفع إليه أجرته نكون مخلين بما وجب علينا من إعطائه الأجرة ، ونستحق الذم منه على حد استحقاق الذم بظلمه. كذلك لو لم يثب الطائع لأننا قد بينّا أنه في حكم من استأجره . فابتداء بالخلق والتكليف وإعطاء الشهوة والتمكين من المشتهي كله تفضل يستحق به الشكر ،ولو كان ذلك واجبا عليه لم يجز أن يستحق شكرا البتة ولا حسنت عبادته .

يبين ذلك أن قاضي الدين لا يستحق بقضائه شكرا ، ولو كان الأصلح واجبا لكانت مثابته مثابة قضاء الدين . فالقول بالأصلح يقتضي قبح شكره وقبح عبادته ، لأن العبادة هي شكر مخصوص سببه عظم إنعامه لما بلغ على قولنا المبلغ الذي لا يصح من أحدنا . وذلك أنه ابتدأ الخلق بأصول النعم. فكل نعمة

---

[1] يعني: أن لا

[2] يعني: بأن لا

ننعم على غيرنا لم تتم إلا بنعمته. فلذلك لم يبلغ شكرنا شكره. فإذا لم يكن منعما فأي شكر يستحق فضلا[٤] عن بلوغه مبلغ العبادة .

فإن قيل من قولكم إن الثواب واجب عليه تعالى كوجوب الدين ومع ذلك توجبون على المثاب شكره فإذا جاز أن يستحق بالثواب الشكر مع وجبه عليه ،جاز أن يستحق الشكر بجميع ما نفع به الخلق من نحو إيجاد الحي حيا لكي ينفعه مع وجوبه ، فلا يسقط الشكر كما ألزمتمونا . قيل له إن الوجه في استحقاق القديم تعالى الشكر بالثواب كونه متفضلا بما هو كالسبب له فجرى التفضل بسببه مجرى التفضل به .

يبين ذلك أنه لما لم يحسن الابتداء بالثواب لما بيّناه من قبل تفضل بما هو وصله إليه حتى لو حسن الابتداء به لما تحمل المكلف المشقة لأجله ، ولكان ما دعاه إلى التكليف يختص كونه داعيا بنفس الابتداء بالثواب .

وإذا كان الأمر على ما وصفنا. فللشكر وجه معقول على قولنا. وإذا كان لا قدر من النفع إلا وهو لازم له تعالى فلا وجه إذا لشكره ، بل يجب قبحه سيما. ومن قولهم إنه لا ينتفع بالمنع ولا يستضر بالدفع. فحاله حالة من له الطعام العظيم الذي قد رأى جائعا إذا لا يطعمه استضر الضرر الشديد وبمنعه يعد بخيلا .

واعلم أن البخيل هو من منع ما وجب عليه. فمن حقهم أن يثبتوا كون ذلك واجبا على الله حتى إذا علمناه ممتنعا من فعله وصفناه به . والعرب وصفت من لم يُوجد بالقرى والضيافة بالبخل لاعتقادها وجوب ذلك. فهي غالطة في هذا الاعتقاد كغلطها في اعتقادها استحقاق الأصنام العبادة . ولما علمنا نحن بالدليل أنه تعالى بالعبادة أحق من كل واحد لم يجز أن نصف سواه بأنه إلاه بل خصصناه الاسم . وكذلك إذا علمنا أن التفضل غير واجب لم يجز أن نصف الممتنع منه بالبخل . وأحدنا إذا لم يطعم غيره فتلف ومات جوعا اغتم واستضر أزيد مما يستضر بدفع ما يدفعه إليه من يسير الطعام مع كثرة ماله . فلذلك يعد ما هذا سبيله على بعض الوجوه واجبا فإذا لم يغتم لم يجب ذلك .

---

[٤] في المخطوط: فضلا؛ العبري: כל שכן: بالتأكيد / طبعا

يبين صحة ما قلناه إنه لا يلزمه مع يساره أن يسأل عن الفقراء ويبحث عنهم ليتفضل عليهم بل هو مخير . وما يعترضون بذكره من قبح منع أحدنا غيره أن يستظل بحائط داره وأن يتناول مصاص قصبة وما يجري هذا المجرى . وإجرائهم القديم تعالى في امتناعه من فعل الأصلح مجرى من ذكروا حاله ليس بصحيح. وذلك أن أحدنا قبح منه المنع من الاستظلال بحائط داره من حيث إن ذلك عبث لا فائدة فيه. وقياس ذلك أن يمنع تعالى الأحياء من الانتفاع بما خلق من الملاذ وما جرى مجراها فلو فعل ذلك لا للاعتبار لكان عبثا . فأما أن يفعل ما هو قادر عليه ، فلذلك لا يجري مجرى المنع إذ المنع قبيح وذلك غير واجب بل التغيير حاصل .

يبين ذلك أننا مخيرون في أن نبني للغير دارا يسكنها ويستضل بحائطها من غير وجوب ولسنا مخيرون في منعه وقد بنيناها من الاستضلال بحائطها . وقد ألزموا كون البقة في مثل صورة الفيل، بل الفيل يجب أن يكون أعظم مما هو أضعافا ولا حد ينتهي إليه إلا ويجب أن يكون أزيد مما هو عليه. لأن النفع بذلك يعظم. وقد قالوا بوجوب الأنفع . وقد علمنا أنه تعالى اقتصر على جعل البقة على القدر التي هي عليه فنفعها قليل بحسبها ولو كان على ما ذكروه لم يسغ ذلك . بل قد ألزموا ابتداءَ الخلق في الجنة. وقبح التكليف أصلا فضلا عن تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر وعقابه فضرر محض . وهو تعالى ممن لا ينتفع به. فإذا كان الأنفع واجبا عليه، فأحرى أن يقبح منه العقاب وقد علم حسنه عقلا وسمعا. فما أدى إلى قبحه يجب أن يكون فاسدا . فالله تعالى استصلح العباد بالألطاف لما وجب ذلك ببعث الرسل حسب ما علم من مصالحهم فالأصلح في باب الدين واجب. فلهذا إذا كان أحد الفعلين ينصلح به قدر من الناس والفعل الآخر ينصلح אַלאַיִן [*] (ألأين) وما زاد فالواجب عدوله إلى الأصلح ، فالأصلح غير واجب فيما يتعلق بالدنيا دون الدين . ولهذا لم يجز أن يبعث أحد النبيين الذي ينصلح به بعض الأمة ، ويترك بعث النبي الآخر الذي ينصلح به جميعها ، بل يجب أن يعدل إليه دونه لما كان الغرض ببعثه يكون أكمل .

---

[*] حركات المخطوط

36 - باب في حسن البعثة ووجوبها

وما يتصل بذلك من حسن الاقتصار بالمكلف على ما في عقله

وذكر ما يقتضي الخوف من ترك النظر في علم من يدعيها

اعلم إننا قد بينّا من قبل أن وجه وجوب الشرائع كونها مصالح. ووجه قبح ما قبح منها كونه مفسدة . والمصالح والمفاسد داخلة على ما في العقل ، لأن معنى المصلحة هو فعل ما يدعو إلى ما في العقل فينتفع باستحقاق الثواب بما أطاع مما كلف عقلا وما كلف سمعا . ويجب أن يكون غرض القديم في تكليفه ذلك نفعه من الوجهين لأن فعله ما يدعوه إلى ما في عقله يوجب استحقاقه به الثواب؛ فلذلك نفع . ودخوله فيما يستحق به الثواب مما كلفه عقلا أيضا نفع. ويخلص بفعله من استحقاق العقاب بترك ما كلف عقلا . فمتى كان المعلوم من حال المكلف أنه سيطيع فيما كلفه عقلا وإن لـ<ـم يكلف سو>اه[1] وجب الاقتصار به على ما يجب عليه عـ<ـقلا>[2]. وكذلك[3] إن كان المعلوم من حاله أنه سيعصي فيما كلف لم يحسن أن يكلف سمعا سوى ما أوجبه عليه في عقله ، لما لم يكن في تكليفه ذلك غرض ولا يؤثر له نفعا . فمن هذه سبيله يجب أن يقتصر به على ما في عقله.

ولما كان المعلوم من حال بني إسرائيل أنهم إن كلفوا سمعا ما لا يقتضيه عقلهم أمنوا كلفوا ذلك. ولم يقتصر بهم على ما توجبه عقولهم. لهذا قلنا إن التكليف السمعي ليس له إلا أحد حالين: إما أن يقبح بحيث يكون المعلوم أنهم يطيعون من دونه أو لا يطيعوا ، وإن كلفوه فيكون والحال هذه عبثا قبيحا. وإما أن يكون المعلوم من حالهم أن عنده يؤمنون ، أو يكونون من الإيمان أقرب فيكون واجبا . فلهذا قلنا إن التكليف السمعي لا يخلو من هذين فحاله مفارق لحال ابتدى الخلق بالنفع والإحسان من حيث إن ذلك قد يحسن ولا يجب ، والبعثة إذا حسنت وجبت .

---

(1) الصفحة ممزقة

(2) الصفحة ممزقة

(3) العبري : ناقص

والثواب من هذا الضرب لأنه لا يحسن إلا ويجب ، بل اللطف المتأخر عن التكليف إذا كان الماء وما جرى مجراه متى حسن وجب. واللطف الذي هو نفع قد يحسن . ولا يجب بأن يكون المعلوم أن المكلف لا يتصلح عنده. بل التكليف نفسه العقلي والسمعي هذه صفته. لأنه إذا لم يكن الحي عاقلا محتاجا إلى فعل القبح قبح تكليفه. ومتى كان على الصفة المذكورة وجب تكليفه . والعقاب ليس كذلك لأنه يحسن ولا يجب بل يستحيل .

وقد بطل التكليف أن يكون واجبا لما لم يجز أن يكون مع بطلان التكليف اعتبارا فهو حق للمكلف[1] ولذلك حسن إسقاطه . والثواب حق للعبد لابد منه على ما سنبين في باب الموازنة . ولمّا ذكرناه صح اختلاف الناس في الشرائع فلزم الكهنة ما لم يلزم غيرهم. ولو كان التكليف السمعي من باب الثواب على كل وجه لم يصح ذلك . فلهذا وجب أن تتضمن[2] بعثة النبي ما يكون مخوفا من ترك النظر في علمه لما لم يفتقر في العقل وجوبها على كل وجه ، بل صح الاقتصار بالمكلف على ما في عقله . والذي يخوف من ترك النظر في علمه تنبيههم على ما يعلمونه بعقولهم من أن العاقل قد ينصلح أمور وينفسد عند سواها مع كون النبي متظاهرا بالزهد والانقطاع عن جمهور منافع الدنيا وجلها وأعظمها والاضطرار[3] من قصده نفع من بُعث إليه إن ظن ذلك ، ذلك باعثا لهم على ظن صدقه في أنه مبعوث. وظنهم ذلك يوجب عليهم النظر لأنهم قد علموا أنه إن كان صادقا؛ فالنظر في علمه يقتضيهم العلم بصدقه ، فلذلك لم يجز لهم الاقتصار على الظن مع إمكان العلم .

وقد جرى ذلك مجرى تخويف الخاطر من ترك النظر في طريق معرفة الله بالتنبيه على الإمارة[4] العقلية وهي استحقاق الذم بالقبيح حسبما أثبت العلماء

---

[1] العبري: הבינה באופן אקטיבי: فهم بصورة فعالة

[2] العبــــري: ולכן יחייב שיערוב שליחותו הנביא אשר יהיה מתירא מן עזיבת הראייה באות שלו להקיצם על אשר ידעו אותו: فلهذا وجب أن تتضمن بعثة النبي ما يكون الذى يكون متوجسا خيفة من ترك الرؤية فى إشارة منه لتحذيرهم مما قد عرفوه ، وهذا مختلف إلى حد ما عن النص العربي

[3] العبري: והידוע ודאי: والمعروف بكل تأكيد

[4] العبري ترجم بصعوبة כמו הראיה: مثل الرؤية، لكن أضاف باليونانية

كيفية دعاء الخاطر. وقد بينّا في أول هذا الباب وجوب النظر لتكفير الناس بعضهم بعضا القائم مقام الخاطر وقبح التقليد ، فلابد للمكلف من أن ينظر ليكون على ثقة من العقاب المستحق بالقبيح فيخف عنه ولا يغرر بنفسه بتركها على عدم معرفته بما يصده عنه مركبا للخطر كمن سافر في طريق قد خوف من سلوكها .

فالنظر إذن عليه واجب فيما يلقيه إليه الكافر وفيما يدعيه النبي من العلم والمعجز لأنه بترك الأمرين يكون مغررا بنفسه ، بل التكفير والتظليل[1] الذي ذكرناه كما يقوم مقام الخاطر المنبه على ما يقتضيه وجوب النظر في طريق معرفته تعالى يقتضي وجوب النظر في علم من ادعى النبوة لأنه يكفر من خالفه ، بل من يستجيب إليه يكفر من يباينه فالحال إذا في الكل واحدة .

وقد علمنا أنه عليه السلام ادعى النبوة ودعا أمة بني إسرائيل إلى النظر في إعلامه وكفر من باينه منهم. وادعى أنه يحدث بهم من النقمة والبلاء ما يعلم به صدقه ، وأنه لم يخترع في ذلك شيئا من قبل نفسه حسب قوله بهذه تدعون إلى قوله "وليس من تلقاء نفسي " (العدد 16: 28) . ثم قال "وإن خلق الله خلقا ... إلى قوله" علمتم أن هؤلاء القوم قد عصوا " (العدد 16 : 30) فأظهر بذلك تخليلهم على ما قلناه . وقد بينّا في غير موضع طريق العلم الضروري بمعجزاته عليه السلام. ويكون هذا الكتاب الذي معنا كتاب له، وأن العلم بتفصيله[2] حاصل بالعلم بجملته فيجب التمسك بما تضمنه شرعه عليه السلام لما أبده[3] ، بل علم من قصده اضطرارنا استمراره. وأنه لم يخص بذلك من حضره ، بل حال من يأتي بعده كحال من في زمانه. وقد بينّا ذلك في مسألة مفردة . ولو نسخ شرعه عليه السلام غيره لوجب أن نضطر إلى إعلامه والاضطرار مرتفع؛ فلذلك قطعنا على كونه لازما لنا واجبا علينا . وكتابنا هذا وإن كان ملقبا بكونه محتويا لأصول الدين فأصول الفقه في الشرائع وتفصيل الفرائض من جملة ذلك. ولخوفنا من التطويل والخروج عن الغرض اقتصارنا على التنبيه المذكور فيما يرجع إلى جملها .

---

[1] يجب أن تكون: والتضليل

[2] العبري: על פרטו: بتفصيله

[3] العبري: לאשר התמידו לעולם: للذي واصله للأبد

وقد أملينا في الوصايا(x) ما نؤمل إتمامه. وهو تفصيل لما ذكرنا ها هنا جملة فلا نخرج بهذا الكتاب عن مسلك كتب الأصول وسيرها . فالكلام في معجزاته عليه السلام يحتاج إلى كتاب مفرد وقد استوفينا ما فيه في "كتاب الاستعانة" وغيره .

والعقاب فهو مستحق بجميع المعاصي عقليها وسمعيها. وقد علم ذلك من قصده عليه السلام على سبيل الجملة، بل اطنب بذكره فيما يرجع إلى العاجل. وذلك في عهد حوريب وعهد صحراء مؤاب. وتأكّد في التواعد غاية التأكيد فطابق ذلك ما في العقول . وقد بينّا في مسألة مفردة استحقاق العقاب بالمعاصي عقلا واستوفينا ما في ذلك. ونحن نبينه على دلالة أخرى ليكون قارئ هذا الكتاب مستكملا لما يحتاج من الأصول .

37 - باب في الدلالة على استحقاق العقاب

اعلم أننا قد بينّا أن استحقاق العقاب مما يصح أن يعلم سمعا. وذلك يقتضي الغنى عن الاستدلال عليه عقلا . ألا ترى أنه إذا علم حكمته تعالى وأنه لا يفعل القبيح وأنه قد صدق النبي بالمعجز فأخبر بعقاب العصاة كفى ذلك في إثباته ، بل قد قلنا إنه توعد بقوله وقال"انظر قد جعلت بين يديك اليوم الحياة والخير والموت والشر" (التثنية 30 : 15) . فلو لم يكن في العقل دلالة على ذلك لكان الزجر والابداع حاصلا بالسمع على أن يتم به الغرض. وذلك أن القصد إن ينزجر عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب لما اقتضت الحكمة من جعل المكلف متردد الدواعي ليستحق الثواب بفعل ما كلف . فالقبح غير كاف في الزجر لقوة الشهوة . فإذا حصل العلم بالعقاب من طريق السمع صده ذلك عن فعله كما يصده إذا علمه عقلا .

واعلم أن السمع تضمن ثبوته على ما سنبين لأننا قد بينّا أنه إذا كان حقا للمكلف فجرى مجرى الدين حسن منه إسقاطه . والذي يدل على كونه مستحقا

(x) وردت في النص المصوت ، وهي بهذه الصورة كلمة عبرية مسبوقة بأداة التعريف العربية (الناقل)

هو أننا نعلم وجوب التوبة ولا وجه لوجوبها إلا كونها مسقطة لضرر مستحق. فلو كان العقاب قبيحا لم يكن لوجوب التوبة وجه. وفي علمنا بوجوبها دلالة على استحقاق العقاب . فإن قيل إن العلم بوجوبها يترتب على العلم باستحقاق العقاب فكيف يجوز أن تجعله أصلا له، أو ليس للقائل أن يقول بينوا أولا استحقاق العقاب، وأن التوبة تسقطه وتمحوه ليثبت كونها واجبة . قيل له إن العلم باستحقاق الذم بالقبيح ضروري. والعلم بأن التوبة تمحوه وتزيله ضروري أيضا . وقد بينًا كون ذلك أمارة في استحقاق العقاب . فكما أن ظننا الاستحقاق اقتضانا العلم بوجوب النظر، كذلك يقتضينا العلم بوجوب التوبة .

يبين ذلك أننا لو علمنا أن القبيح لا يستحق به عقاب لم يجز أن نعلم وجوب النظر لا جملة ولا تفصيلا، بل كان يجب أن يكون قبيحا. ولما خفناه وخشيناه وجب النظر من حيث إن التحرز به يقع . فكذلك إذا خفنا العقاب وخشيناه وعلمنا أن بفعل التوبة نتحرز منه فيجب أن تكون واجبة بالنظر ولو فصل . فإن قيل وما في وجوبها من الدلالة على استحقاق العقاب وإلا كان وجه وجوبها ظنكم التحريز بها، أو ليس العاقل قد يجب عليه ما يظن أنه يتحرز به من ضرر هو في نفسه غير معلوم، لكن الظن به قائم مقام العلم في وجوب التحرز . قيل له إن الظن وإن قام مقام العلم في اقتضائه العلم بوجوب التحرز ، فذلك تابع لثبوت الضرر فيما يجري مجرى ما ظنناه .

ألا ترى أنه لما علمنا كون الأسد في الغيض فأخبرنا المخبر بكون غيضه في طريقنا أو اشتبهت علينا عند الرؤية من بعد ظننا الضرر بسلوك ذلك الطريق، ووجب التحرز منه على سبيل التبع لما علم من ذلك . فلم يصح في التكليف سوى إجراء الظنون والحال هذه مجرى المعلوم. فجميع الظنون التي لها حكم تجري هذا المجرى. فلهذا قامت الأمارات مقام الأدلة. وليس كذلك حال ما نحن بسبيله، لأنه لا مظنون في ذلك ملتبس بما هو معلوم استحال العلم به لأمر يرجع إلى العادة . فلو كان لا عقاب لكان نصب الأمارة المقتضية لوجوب التوبة عبثا؛ لأنه والحال هذه كان يجب أن تكون واجبة على سبيل التبع لا

عل<ـى> غير ثابت . وذلك خلاف ما علم من حال الواجبات لمكان الظن على سبيل التبع لما يجب لمكان كون المعلوم على ما هو به .

وإذا كان الأمر على ما وصفناه فعقاب ليس فيجب أن لا يظننا استحقاقه فيلزمنا التوبة ما لولا الظن لم يلزم . فإن قيل يجب أن تجعلوا علمكم بوجوب النظر على ذلك . قيل له إن وجوب النظر مستقر في العقل من حيث إنه جار مجرى المسألة والبحث فلا شيء يلقيه إلينا الغير مما يخوفنا منه إلا ونفزع إلى النظر فيما يلقيه. فوجوبه معلوم باضطرار عبد ظننا صدقه ، وإن كان المظنون لا على ما ظنناه. فقد تبع ذلك ما علمناه من أن المخلوف قد يخوفنا ومرة يكون صادقا خصوصا إذا أشار إلى وجه يتصل الخوف لأجله ومرة يكون غير صادق ويظن صادقا . وليس كذلك العلم بوجوب التوبة لإننا لم نعلم وجوبها إلا لمكان كونها مسقطة للعقاب المستحق . فظننا الاستحقاق بالذم قام مقام العلم بالاستحقاق في اقتضائه العلم بوجوبها من غير أن يتبع أمر من الأمور بل هو مستقل بنفسه. فإن كان العقاب مرتفعا وبتا لا يتحرز منه فلا وجه لوجوبها ، فإذا كانت غير واجبة فمحال أن تجب عند الظن لذلك من حالها .

يبين صحة ما قلناه إنه لو كان لا ضرر في المعلوم لا في سفر ولا فيما جرى مجراه. لم يجز أن يتحرز منه عند ظن الضرر، بل كان يجب أن لا ينصب الله على ذلك امرأة. وذلك أن حسن نصب المرأة فيما هذا سبيله يتبع كون المظنون على ما هو به في بعض الأوقات. فلما لم يكن سبيل إلى تمييز المظنون على ما هو به من المظنون لا على ما هو به وجب أن يكون حكم الكل في وجوب التحرز واحدا. فالمظنون على ما هو به معلوم وثابت في نفسه بالتحرز منه يجب، لأننا بالتحرز نخلص ما الضرر المعلوم الذي ظنناه ولم نتحققه . ولما لم نأمن في المظنون الآخر الذي مظنونه لا على ما هو به أن يكون حكمه في الثبوت حكم المظنو<ن على م>ا هو به وجب التحرز . فالعقاب إذا لم يكن <في موضـ>ـع من المواضع مستحقا. لم يكن للتحرز منه بفعل التوبة وجه. ولم يجز أن يقدر الله في عقولنا وجوبها . ولما لم نأمن فيما اقترفناه من المعصية أن تكون كبيرة وجب التحرز منها بفعـ<ـل> التوبة لما

علم كون العقاب مستحقا . فإذا لم يعلم استحقاق عقاب أصلا بل هو في نفسه غير معلوم. وإن كنا نظنه فيجب أن لا نثبت للتوبة وجه وجوب يحسن من الله لمكانه أن يوجبه. فالفرق إذن بينها وبين النظر واضح.

ألا ترى إلى وجوب النظر في أمر دنيانا وتصرفنا وسفرنا فأي شيء خفناه وحرنا في بابه فزعنا إلى النظر كفزعنا إلى المسألة والبحث عما ألقي إلينا من حاله. فنستخير ونجتهد في تغليب ظن على ظن فيما يرجع إلى ما خوفنا منه من مقام وسفر ، كأن يقال إن الأولى المقبل غير عـحـادل[1] ، فلخوفنا من ظلمه ننظر ونتأمل الحال فنُغَلِّب السفر والهرب من بين يديه على المقام . وربما رجحنا المقام على السفر عند المسألة والبحث عن أحواله والتأمل لسيرته وفيما لأجله خرج وولى . فقد بان لك أن النظر لا يختص باختصاص التوبة بتوبة العقاب الذي إن لم يكن في نفسه ثابتا لم يكن لوجوبه وجه .

ومما يبين الفرق بين التوبة وبين ما سألت عنه من النظر ، أن الناظر يعلم وجوب نظره عند تخويف الخاطر له على ما هو مبين من كيفية ترتيب ذلك للعلماء مع تجويزه في نظره أن يولد له العلم بنفي الصانع فضلا عن نفي استحقاق العقاب من قبله لأنه لا يعلم ما يفضي نظره ، ولو علم لاستغنى عنه . فلعلمه أن النظر أولى الأمور في كشف ما خفي وظنه الظفر بما هو معلوم في نفسه من إثبات الصانع ونفيه وجب أن يفزع[2] إليه ليكون على ثقة ، إما من ثبوته وحكمته واستحقاق العقاب من جهته، فيحترز من القبيح الذي يكون بترك العلم به في حكم المجرد بنفسه من حيث إن شهوته تغلبه عند عدم علمه بالعقاب ما لا تغلبه عند علمه به. وإما أن يعلم[3] نفي جميع ذلك فيكون على ثقة وأمان من الاستضرار بالقبيح الذي دواعيه إليه قوية فيفعله مطمئنا آمنا من الضرر. وليس كذلك حال التوبة من حيث إن ظنه كون العقاب غير مستحق بالقبيح يقتضيه الشك في وجوبها . وهو إذا ظن الصانع فعلمه بوجوب النظر بحاله لما

---

[1] الصفحة ممزقة

[2] في المخطوط: نفزع

[3] في المخطوط: نعلم. وهو خطأ الكاتب.

جوز ثبوت صانع يستحق من قبله العقاب علمه به يدخله في الاحتراز من القبيح. فعلى كل وجه نعلم أنه بترك النظر مجرد بنفسه فلابد له من أن ينظر ليعلم الصانع وحكمته واستحقاق العقاب من قبله به إثباتا أو نفيا . فالقول بكون العقاب غير مستحق يقتضي الشك في وجوب التوبة ، فهذا القدر كاف في إثبات العقاب .

يبين ذلك أن ظنه كون العقاب غير مستحق يسقط عنه وجوب التوبة لما لم يكن والحال هذه لوجوبها وجه. فظنه نفي الصانع لا يسقط عنه وجوب النظر. وقد طمع أن نظره يفضي به إلى العلم نفيا وإثباتا من حيث إن تجويزه الاستضرار بترك معرفته وظنه أنه بالمعرفة يخلص من الضرر والخطر وينتفع على الوجهين :وهما إثبات الصانع ونفيه. وذلك أنه إذا علم نفي الصانع علم لا محالة أنه أمانه وثقته بزوال كل ضرر فيقدم على القبيح وهو مطمئن غير مغتم باقترافه . وإن كان له صانع يعاقبه على فعل القبيح كان علمه بذلك يخلصه من الضرر من حيث إنه[ز] من فعله لأجله، وأن يكون قريبا إلى الاحتراز . فإن قيل إن[ح] وجوب التوبة الخالص من ضرر الذم المستحق بالمعصية لما لم يجز أن يذم وهو تائب ، قيل له إن مشقة التوبة تزيد على ضرر الذم أضعافا. فمحال أن يكلف الصعب ليخلص به من الأسهل ومن الأشق مما دونه ، فلابد من ضرر يوفى على ضرر التوبة يحسن إلزام التوبة مع مشقتها ليخلص به .

ولما رأى سبحانه أن العلم باستحقاق العقاب خاف في صحة التكليف دلنا عليه، وجعل لنا سبيلا إلى إثباته. وقد ذكرنا في غير هذا الكتاب دلالة أخرى على إثباته. وهذه الدلالة قد أشار إليها القاضي أبو محمد اللباد في أصوله . فمن علم الله من صالحه جعله على يقين من فعل ذلك بمن يستحقه، وجب أن يخبره به سمعا لما كان العقل يقتضي بحسن العفو وليس فيه دلالة على أزيد من كونه مستحقا بالقبيح لقبحه. وتجويز العفو حاصل لمن فقد السمع الوارد بأنه سيفعله

[ز] غير ممكن قراءة المخطوط وربما يجب أن تكون: يحرّزه

[ح] طبقا لتركيب الجملة يجب أن تكون: كان، والكلمة في نهاية السطر

بمن يستحقه ، وجب أن يخبره به سمعا بالقبيح لقبحه. وتجويز العفو حاصل لمن فقد السمع الوارد بأنه سيفعله بمن يستحقه ، وعلى الوجهين جميعا : أعني سوى أخبرنا بذلك السمع ، أو تركنا على تجويز العفو حسبما اقتضاه العقل، الموازنة لابد منها، ونحن نبين معناها ووجوبها في باب مفرد .

38 - باب الموازنة وما يتصل بذلك من دوام العقاب وما جرى مجراه من الذم والمدح المستحقين بشرط وبغير شرط وما يتصل بذلك

اعلم أننا قد بينّا استحقاق العقاب بالقبيح وعلة استحقاقه به قبحه ، وجب دوامه . ألا ترى أن العقاب مستحق بالقبيح في الثاني منه ، فلا يصح أن يجتمع القبيح مع ما يستحق لأجله، بل حاله في ذلك كحال الذم في أنه يستحق به في حال تقتضيه وهو الحال الثاني من وجوده. وكل أمر يستحق بسبب حالته هذه الحال من عوض وثواب وشكر[1] ومدح . ولهذا قلنا لمن قال إن عوض البهيمة على ذبحها سابق ومتقدم لما يحدث بها من الألم وهو مع منتفع به في أحوال كونها حية. وقلنا إن ذلك متقدم وسابق للألم الحادث عند الذبح فيجب أن يكون سبحانه به متفضلا غير مستحق لما لم يكن سبب استحقاقه حاصلا . فكما لا يجوز أن نشكر زيدا على ما يحسن إلينا في المستقبل قبل إحسانه، وإن علمنا حصول ذلك في المستقبل بخبر النبي. ولا يجوز أن نمدحه على ما يكون منه طاعة. كذلك ما نحن بسبيله . ولولا ذلك لحسن منّا شكر الأطفال وتعظيمهم مشروطا بما يكون منهم . وقد علمنا قبح ذلك. فيجب أن يكون المستحق بالفعل مستحقا في الثاني فيجب دوامه لأن حكم الثاني مع المتقضي[2] كحكم الثالث والرابع. ولولا أن العوض[3] مستحق على سبيل المثامنة لوجب دوامه، فحاله

---

[1] العبري انتقل من كلمة ومدح إلى كلمة والمدح

[2] في المخطوط: المقتضى. وبعد ذلك عدل كما هو أعلاه.

[3] الصفحة ممزقة

من هذا الوجه مفارق لما يستحقه المكلف بفعله. والعوض مستحق بفعل غيره فيه ،فسببه لا من قبله. وليس كذلك[1] استحقاق العقاب والشكر والذم والمدح .

واعلم أنه قد يستدل على دوام الثواب والعقاب بدوام ما يتبعهما وما هو خلاصة لهما، وهو الذم والمدح المعلوم اضطرارا دوامهما. وحال الشكر هذه الحال. فتطاول الزمان لا يزيل حكم الإحسان والإساءة من شكر وذم. فكذلك حال الطاعة والمعصية.

ومعلوم أن التوبة والمعصية الكبيرة تسقط المدح وتزيله. فكذلك التوبة من القبيح والطاعة الكبيرة يزيل الثواب والعقاب. كما أن ما اقتضاهما يقتضيهما. فأحدهما ثابت بثبوت الآخر وزائل بزواله. فإذا كان الذم دائما ، يجب دوام العقاب. فكذلك الكلام في المدح والثواب . وإذا استحال أن يكون المثاب مثابا نثبت أن المعصية لقبحها اقتضت العقاب؛ فالجامع بين طاعة ومعصية لابد من استحقاقه الثواب بطاعته، والعقاب بمعصيته. والثواب والعقاب يستحيل اجتماعهما لأمر يرجع إلى الدواعي والصوارف[2] أنه لا يجوز أن نعظم زيدا وأن نسخفه لمكان إحسانه وإساءته، بل ما دعا إلى أحدهما صرف عن الآخر. فيجب إما تساوي المستحقين من الثواب والعقاب بما فعل من الطاعة والمعصية فيسقطان. وإما أن يكون أحدهما أوفر فيكون الحكم [3]، وفي ذلك صحة الموازنة .[4] ألا ترى أنه إذا استحق بطاعته عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصيته خمسين جزءًا من العقاب ، فالحكم للمعصية وقد حصلت طاعته صغيرة ثوابها يغرق ، فيجنب عقاب معصيته إذ رتب من عقابه عشرة أجزاء بإزاء العشرة أجزاء التي استحقها من الثواب بطاعته. وقد حصل عليه فاضلا أربعون جزءًا. فهو إذا من أهل العقاب وكذلك الكلام بالعكس .

---

[1] يبدو لي أن البروفيسور فيدا ارتبك هنا في تمييز الصفحات وواصلت طبقا لترقيمه على الرغم من انه يبدو لي هنا أخطاء ، وكذلك الفرنسية القديمة .

[2] العبري أقحم هنا النص הלא תראה : (العربي : الا ترى) . שהוא קצת הלאה : الذي هو جزء إضافي ؛ النص في المخطوط من كلمة أنه حتى كلمة الموازنة ، في الهوامش.

[3] العبري: המשפט לו : الحكم له؛ المخطوط ممزق وربما يجب أن تُقرأ: الحكم له.

[4] العبري أقحم هنا ترجمة النص :وأسلم أن صحة الجمع ، الذى هو جزء أضافي

واعلم أن صحة الجمع بين الطاعة والمعصية لا شبهة فيه. فأحدنا قد يتصدق بيمينه ويظلم بيساره، فالموازنة لا يجوز أن يكون بين الطاعة والمعصية ؛ فالمعصية لا تنسقط[1] بالطاعة، والطاعة لا تكفرها لصحة الجمع . وقد يصح من المكلف في مدة زمان تكليفه أن يستكثر من الطاعات والمعاصي فلا يجب أن يعتبر بكثرة طاعته على معاصيه، ولا بكثرة المعاصي على كثرة الطاعات، بل يجب أن يعتبر المستحق بهما من ثواب وعقاب. فالحكم للفس الأزيد[2] على ما بيّنا. بل قد يصح أن يفعل من الطاعات ما يستحق به ألف جزء من الثواب ، ويفعل معصية واحدة تكون كبيرة يستحق به ألفي جزء من العقاب فيعيد في حكم من لم يطع-مساويا لما عصى ما يستحق به ألف جزء من العقاب إذا لم يطع قط فعلى هذا نتأول " بل جميع بره الذي صنع لا يذكر" (حزقيال 18 : 24) وكذلك الكلام في قوله: "جميع معاصيه التي صنعها"(18: 22) ، لأن[3] الطاعة الكبيرة التي يوفى ثوابها على جميع معاصيه يقتضي أن يكون من أهل الثواب بحيث يكون المستحق بها ألف جزء منه، ومعاصيه قد استحق بها خمس مائة جزء من العقاب. فيعظم لمكان الزائد من ثوابه على ما استحقه بمعاصيه ويبجل. ويصير كأن المعاصي المذكورة لم تقع منه. وإن كان لابد من المحاسبة من حيث إن الطاعة المذكورة لو وقعت مفردة لكان لا محالة ثوابها متوفرا. وهو الألف جزء المذكورة. ولما اقترن بذلك المعاصي نقص ثوابه وحصل على التقدير المذكور نصف ما كان يستحقه لولاها ، فالمعول إذن في الإحباط. والتكفير على المستحق من ثواب وعقاب . وإن كان قد يصح أن يتأول قوله "جميع بره "وقوله "جميع معاصيه"تأويلا آخر ، وهو أن يندم الطائع على ما تقدم من طاعته، لاعتقاده أنها لا تثمر نفعا. إما بأن يشك في حسنها ووجوبها. وإما بأن يشك في الصانع الذي يرجا ثوابه ويخاف عقابه. فهو وإن لم يصح أن

---

[1] العبري: יפיל : يسقط ،الذي هو تكرار للعربية تسقط وهذا مناسب

[2] العبري والحكم أكثر من ذلك ، وفي المخطوط للمس ، في الهوامش وربما هو التعديل

[3] العبري أضاف: ואני אבאר זה בספר משיבת נפש בטוב , ומדלג לקיע למיה ...: وأنا أوضح هذا في كتاب " משיבת נפש المُبهج" بصورة حسنة ، وحذف الجزء التالي : ومما يوضح .

يندم عليها من حيث إنها حسنة لما كان الحسن يدخل في الفعل لا يصرف عنه ، وجب أن يكون ندمه لما فيه من المشقة . وذلك يسقط استحقاقه الثواب بما سبق من طاعته، فلا تذكر له بل يستحق العقاب العظيم على ندمه. فما كان له ذهب وحصل عليه ما يخلد به العقاب الدائم . فمعنى "جميع بره" على هذا التأويل ليس من الموازنة في شيء. وكذلك الكلام في قوله "جميع معاصيه" ولأن التائب من معاصيه لا شبهة في أن العقاب المستحق بها زائل في المستقبل لبذله[1] جهده في تأليفه ما فرط على ما سنبين فيما بعد من حقيقة التوبة وإحكامها فليس هناك إحباط وتكفير ، بل العقاب يزول ويسقط لمكان التوبة. وهي أيضا طاعة على ما سنبين. فيستحق بها الثواب الدائم . فمعاصيه لا تذكر له حسب ظاهر "جميع معاصيه"وتمامه . وعلى هذا التأويل ينبغي أن يكون قوله "جميع بره الذي صنعهلا يذكر ويتعديه الذي تعدى"وتمامه يشير به إلى نفس الندم على طاعاته. وقوله "جميع معاصيه التي صنعها لا تذكر له وببره الذي صنعه يحيا"يشير به إلى التوبة .

ومما يوضح ما نقوله في الموازنة ما نعلمه ضرورة من أن من كسر لنا قلما وقد أنعم علينا نعمة عظيمة لهذا القدر لا يحسن منا ذمه ولو كسره ولا نعمة له لزمناه . فلا علة لها ومن أجلها قبح ذمنا له ، إلا لأن المستحق بكسر القلم قدر يسير في جنب ما استحق من الشكر إلى نعمه. وذلك يقتضي نقص شكره ، لأنه لو لم يكسر لنا ذلك القلم لكان شكره تاما سالما مما يقتضي نقضه .

وعكس ذلك أن يستسقينا ما في بعض الأسواق ثم يذبح لنا ولدا ويحتك حريمنا فما استحقه من الشكر سقط جنب ما أساء إلينا. وإذا كان الأمر على ما وصفنا فالحكم في الموالاة والمعاداة للأختر[2] . فلذلك لا نخرج من موالـحا>ته ومن مودته لمكان كسر القلم مع ما ذكرناه من عظيم النعمة ولا نخرج من معاداته. وقد أساء إلينا الإساءة المذكورة بإكرامه إلينا بالسلم ومجرى

---

[1] القراءة صعبة

[2] العبري اختصر: ואם כן הדבר על אשר אמרנו המשפט יהיה לרוב ...: وإن كان الأمر على ما قلنا فإن الحكم يكون للعموم ؛ وأهمل مع ، واعلم

مجراه لما كان الضرر المذكور يزيد على الانتفاع بسلامه والسرور به أضعافا مضاعفة. وإذا تساوى قدر النفع والضرة سقطا فلا حمد ولا ذم ولا موالاة ولا عداوة ويصير في حكم الأجنبي الذي ما عرفناه قط .

واعلم أن الواجب في العقل التوقف عن ذم كل أحد مطلقا ومدح كل أحد من غير شرط لما لم نأمن فيمن علمناه مرتكب المعاصي كونها[1] فاعلا لطاعات يشابها [2]أزيد من عقابه فلا يكون مستحقا للذم. وقد ثبت أن ما هذا سبيله لا يحسن إلا مستحقا . وكذلك الكلام في المدح والتعظيم فنحن نمدح من نراه متحريا متحرزا من القبيح بشرط ، ومن نراه مكثرا من المعاصي مستسهلا لفعلها نذمه مشروطا. ومن يخفي عنا حاله أو نراه لا يرجح في أنفسنا إيثاره الدين على استسهاله المعاصي ولا استصغاره ما يفعل من ذلك أعظم من محبته للطاعة. توقفنا هذا كله ما يقتضيه العقل حتى إن التاحنب>[3] من معاصيه حالته هذه الحال بل الإنسان نفسه لا سبيل له إلى العلم بكونه من أهل الثواب لتجويزه أن يكون في اعتقاده من هو جهل [4]لما لم يكن على سائر اعتقاداته علوم الاستدلال دليل واحدا فيستند إليه وتسكن نفسه لأجله ويعتصم به من الشك ، بل دلالة كل واحد من العلوم غير دلالة الآخر فيجب أن نجوز [5] كونه غالطا في الجملة ، وإن كان لابد في كل مدلول ومدلول من أن يقطع عل[6] اعتصم بدلالته .

وإذا كان الأمر على ما وصفنا فمن حق العاقل أن يكون على وجل ، لأن التكليف صعب والطريق والمسلك وعر. وإن كان تعالى قد أزاح العلة فوعر الطريق من قبل المكلف لا من قبله تعالى ، بل لا يمتنع أن يغلط المحنة بجعل

---

[1] العبري : הִיוֹתוֹ : كونه
[2] عبري : שכרם : أجرهم / ثوابهم
[3] الصفحة ممزقة
[4] من هنا وحتى ، واعلم أن السمع ، ناقص في العبري
[5] هكذا
[6] تسعة حروف ناقصة

الوعر على وجه يمكن المكلف من إزالة ما في الطريق مما يعثر ويحيل ويتلف. ولولا ذلك لم يكن مكلفا لعلوم الاستدلال فمن طريق السمع يحسن ثم بعض العصاة ونقطع على كونه مستحقا للنار فإذا قطع على ذلك من حال الغير بما يظهر من فعله. فهو يقطع على مثل ذلك من حال نفسه ويعلم أيضا أن النبي مستحق الثواب ، فتعظيمه غير مشروط ، بل يحسن مطلقا، كما حسن منا ذم زيد مطلقا ، لما في السمع من الأمر بلعنه وتوبته[1] والبراءة منه وتكفيره عندما ظهر منه أفعالا مخصوصة . وأصل صحة السمع معرفة صدق النبي فإذا علم صدقه علم أنه يستحق الثواب ، وإن أخبرنا بكون زيد من أهل الثواب حسن منا تعظيمه مطلقا فمن نبي حال المدح والذم في العقل[2] .

واعلم أن السمع لم يخبرنا بكون من استحسنا ذمه من عصاة أهل الملة مستحقين للعقاب ، بل أمرنا بإنزال الضرر بهم على معاصي مخصوصة مجازاة فاقتضى ذلك كون الفعل كبيرا . ولما لم يجز أن يكون صغيرا فنؤمر بإنزال الضرر به على سبيل الجزء فلابد من أن يكون عقاب المعصية المخصوصة يوفي على جميع ما يستحقه من الثواب بطاعته حسب قوله "وأما الرجل فبسبب ما أتى زوجة صاحبه، وأنف أهل الشر من بينكم " (التثنية 22: 24)، ثم قوله" ولا تصنع بها شيئا؛ إذ ليس لها خطيئة توجب القتل، وإنما مثل أمرها هذا كمن يقوم على صاحبه فيضربه فيميته روحه "(22: 26) وتمامه. فبين عذرها في ذلك وأخرجها عن الاستحقاق للضرر بما ذكره من أنه "وجدها في الحقل" إلى قوله "ولا مخلص لها " من بعد ما حكم عليها بالقتل لما لم[3] تصرخ في المدينة فاستحقت ذلك من حيث إن سكنتها لغرض كان لها فيه . وكذلك قال " وإذا وجبت على إنسان خطية حكمها القتل "(21: 22) وتمامه .

وهذا يقتضي أن أحكام المحكمة بالقتل وما جرى مجراه ينبئ عن عظم المعصية الآن[4] من اجتنب المعاصي التي قد ذكر أحكامها من نحو القتل وما

---

(1) ربما: وتوبيخه

(2) سطران مبهمان

(3) كلمة مبهمة : الترجمة ليست مقابلة ويبدو أن المخطوط ممسوح

(4) هكذا ، وأيضا العبري : עתה : الآن ؛ لكن يجب أن تكون אלא بلاو : أن لا

جرى مجراه. لا يحسن منا لعنه مطلقا، لما لم نعلمه فاعلا لكبيرة، فيكون عقابها موفيا على ثواب طاعته ووجب التوقف ، وأن تعود الحال في باب من هذا سبيله إلى ما بيّناه من قبل من حكم العقل .

ففاعل هذه الكبائر نعلمه ونتحرى منه مطلقا مهما نعلمه مصرا[1] . فإن علمناه تائبا بما يظهر من توبته لم يجز لعنه ووجب التوقف عن ذلك مشروطا من حيث إننا لم نأمن أن يكون في يده معصية لا نعلمها ، أو في يده معصية يعلمها يجوزها كبيرة[2] . لأن التوبة وإن كان حكمها أن تسقط العقاب بحيث تكون توبة من القبيح لقبحه على ما سنبين من بعد. فتوبته قد تصح إذا تاب من سائر القبائح التي <نعرف>ها[3] قبيحة مع إقامته على قبيح يعتقده حسنا، فيحصل بين ثواب توبته وبين عقاب ما اعتقده[4] حسنا فلم يتب منه موازنة . فإذا كان التائب لهذه العلة لا يجوز أن يقطع على كونه من أهل الثواب مع علمه بأنه قد زال من كان يستحقه من العقاب بما تاب منه من المعاصي فأحرى وأجدر حال غيره معه ؛ فالتائب نمدحه مشروطا. فأما من غاب عنّا ولم نعلم ما كان منه فالأولى الدوام على ذمه، لكنه مشروطا لتجويزنا حصول التوبة منه في حال غيبته.

واعلم أن الذي نقتله ونقطعه على سبيل اللعن والاستخفاف هو الذي نعلم وقوع القبيح المخصوص منه ونعلمه مصرا عليه. فأما من شهد عليه شاهدان فإنه لا يجوز أن نعلمه مطلقا بل نعلمه مشروطا وظننا صدقهما. إذ النص قد أمرنا بقبول قولهما وأمرهما بأن يبتديا بإطلاق يدهما فيه ليقوى ظننا فنقتدي بهما حسب قوله "وأيدي الشاهدين " (17 : 7) وتمامه . فمتى كانا صادقين كان

---

[1] العبري: שש על עשיית הרה ، והוא בלבול של המלה, ...: ست على عمل السرعة، وهو اضطراب الكلمة مشرّ

[2] العبري: ונעביר כי הוא גדול: ونعلن أنه كبير؛ بالعربية متكررة، ونجوزها كبيرة، وهذا صعب مع ما تقدم: أو في قدرته أثم نعلمه

[3] كلمة مشطوبة، العبري: נדע אותם: نعلمهم

[4] عبري: אינו מקביל כאן חממשיך במלים , ..., שבדף קמ"ג ע"ב : لا يقابل هنا ويستمر بالكلمات، قبح الاستيفاء، الذي في صفحة 143 عمود ب

قتله مستحقا ولعنه ، وإن وقع مشروطا متناولا له ويصير لمكان الاستحقاق كأنه غير مشروط ، وإذا لم يستحق بأن كذبا عليه فعوضه عليهما. واللعن كأنه غير متعلق به وغير متوجه عليه لما كان مشروطا بشرط هو مرتفع . والذي يصنع هو قتل التأديب ، لأنه لم يبين حاله كما بين حال من لا نعلمه مواقعا للمعصية ، بل نظن ذلك من حاله بقول الشاهدين. فالناظر من حال التأديب أنه لا يقتل لما لم يحكم النص بقتله. وليس ذلك من تكليفنا فنعلم كيف حاله ، بل نجوز أنه قد كان مع القدماء بيان خفي عنا . وقد بينا قبح لعنه وذمه.

وربما قال بعضهم إن التأديب لو كان لا يقتل لكان الإنسان مجلا إلى إظهار التوبة ، وربما أوردوا قصة عاخان. فقالوا إنه قد قتل مع توبته . وقد قدره يهوشع عليه السلام كقوله "يا ولدي أقم كرامة للرب "(يشوع : 7: 16) وقول عاخان"لا جرم أني أخطأتُ إلى الرب إله إسرائيل "(7: 20) إلى قوله "رأت في الغنيمة"(7: 21) وتمامه ، ولا شبهة في أن عاخان لم يكن تائبا ، لأنه قد لعن وذم في وقت الرجم حسب قوله "ماذا أعنتنا أعنتك الرب"(7: 25) وتمامه. ولو كان تائبا لكان لا محالة له على هذا القتل العوض العظيم فكان لا يحسن ذمه .

واعلم أننا قد نعلم ضرورة كون المصر مصرا وكون التائب تائبا[١]. وقد يحصل الالتباس فمن علمناه مصرا فالنص قد قضى بقتله والتائب لا علم لنا بحاله إذا علمناه تائبا فضلا عمن تلتبس حاله علينا . فإن كان هناك دلالة على أن التائب غير مقتول فمن التبست حاله كان للحاكم اجتهاد رأيه في بابه وتغليب ظنه في أمره. فقولهم إن الإنسان مجلا إلى أن يظهر التوبة فيتخلص من بيت دين ليس بصحيح ، لأننا قد وجدنا في الناس من يستكبر على الله تعالى ، فيسب نفسه إذا أشرف على الغرق والقتل ، على أننا قد بيّنا في مسائل الاستقتال أن التوبة قد تصح من المنازع ، وأنها تمحوا ما يستحقه من العقاب كما تاب منه. فقد يصح من هذا التأديب توبته مع تقديرنا أننا قد أمرنا بقتله وإن تاب فإذا غلب

---

[١] يضيف المخطوط بالخطأ: وقد يحصل الالتباس [هذه الكلمات الثلاث ممحاة بخطوط] فمن علمناه مصرا .

في ظننا توبته فضلا عن علمنا بذلك من حاله لم يحسن ذمه فليس لنا أن نقطع على كون التأديب مقتولا.

واعلم أنه كما أمرنا بتعظيم الشيوخ وتبجيلهم وأمرنا بإكرام الوالدين ، بل قد أمرنا بطاعة الملوك التي يختار الله بهم حسب قوله: " فيجوز أن تنصب لك ملكا من يختاره الله ربك "(التثنية 17 : 15) وخلافه ، فلابد من أن نكون مأمورين بالانقياد إليه وبطاعته ليكون الأمر بذلك له معنى فإكرامه إن لم يزد على الشيوخ حسب ظاهر " من بين يدي ذي الشيبة فقم " (اللاويين 19 : 32) إلى قوله "وخف ربك" لا ينقص ، وفي قول الحكيم "يا بني اتق الرب والملك "(الأمثال 24 : 21) ، وفي قول المسبح " ويكرم الذين يتقون الرب "(المزامير 15 : 4) ، لكن لعن من قدمنا ذكره قد يكون مطلقا وهو من نعلم وقوع المعصية منه ونعلمه مصرا على ما بيّنا . ومن ذكرنا حاله ثانيا لا نعظمه إلا مشروطا دون أن يكون غير مشروط لأنه في مقابلة نعمته دون أن يجوز أن يكون قد أساء إلينا بما يوفى على نعمته.

وقد يصح أن يعلم ضرورة أنه ما أضر منّا قط وخاصة ما نعلمه من حال الوالدين ،وقد تقدم إنعامهما وإحسانهما فإكرامهما غير مشروط . وكذلك من له علينا نعمة من العلماء والشيوخ، وكذلك حال الملك لأنه يجب عليه صيانتنا ومنع الأذى منا وعنا. وهذا هو الغرض بنصبه. وكما قالوا إسرائيل " ونكون نحن أيضا كسائر الشعوب فيقضي بيننا ملكنا ويخرج أمامنا ويحارب حروبنا" (صموئيل الأول 8: 23) .

فمتى جوزنا كون الملك إلى سائر من تقدم ذكره غير مخلص في الإحسان والإنعام يكون تعظيمه مشروطا. فأما تعظيمهم لأجل الطاعة فيجب أن يكون مشروطا لا محالة دون أن يكون الملك نبيًا. وكذلك الكلام في قوله "ويكرم الذين يتقون الرب" (المزامير 15: 4) فذلك راجع إلى ظن، فينبغي أن يكون مشروطا. فإن قيل إن تعظيم الشيوخ ومن جرى مجراهم قد يكون بالقياس، ومن[1] جرى مجراه حسب قوله "من بين يدي ذي الشيبة فقم" (اللاويين 19: 32) وذلك مما لا

[1] في النص ومي (الناقل)

يصتفيه الشرط. وذلك ينقض ما قلتموه. فقد أمرنا إذاً بتعظيم من لا نعلم مغيبه مطلقا. فيجوز أن نؤمر بلعن من لا نعلم حاله بأن غاب عنا إلى غير ذلك من الوجوه. قيل له إن القياس لم يكن تعظيما بالصورة، بل بالقصد، ولذلك صح كونه استخفافا[1].

ونحن نفرق بين قيامنا للنبي وبين قيامنا لمن سألت عنه من حيث إن قصدنا بالقياس تعظيم النبي تبع علمنا باستحقاقه التعظيم . فلم نقصد بالتعظيم إلا مجرد الاستحقاق. ولم يصح كونه مشروطا لما لم يكن للاشتراط مع العلم وجه يبين ذلك أننا إذا عظمنا النبي باللسان لم يكن لنا إلى الاشتراط بكونه مستحقا[2] داع. وليس كذلك حال زيد لما كان تجويزنا كونه غير مستحق يقتضينا ويدعونا إلى إيقاع التعظيم باللسان مشروطا. ومتى لم نظهر ذلك بلساننا فيجب أن يكون في النية. فلما كان حالنا في باب التجويز وقد عظمناه باللسان وبالقيام على سواء وجب أن نقصد بالقياس إيقاعه على وجه الذي لو كان بدلا من القياس تعظيم باللسان لكنّا لم نوقعه إلا مشروطا من حيث إن المزيل للشرط هو العلم المرتفع عمن ذكرنا حاله .

فالشرط يتبع الظن ويزول مع العلم حسب ما ذكرنا ذلك في من علمناه مصرا ، أو في من غاب عنا فجوزناه تائبا . وإذا كان الأمر على ما وصفنا. فالفرق بين القيامين معلوم حتى أن أحوال القياس والإكرام تختلف حاله بحسب اختلاف اعتقادنا فيمن ذكره . فنحن نفصل بين قيامنا لمن له علينا النعمة العظيمة وبين من له النعمة اليسيرة . بل نفصل بين قيامنا للعالم المبرز الذي قد اعتقدنا ميزته على أهل زمانه ، بل على من تقدمه وبين من نعتقده متوسطا في العلم[3] صورة واحدة. وقد اختلف موقعه بحسب القصد التابع للاعتقاد. فإذا علمنا إننا على غير ثقة من كون زيد مستحقا للتعظيم لم نقصد بالقياس له ما نقصده بالقياس مع العلم باستحقاقه .

---

[1] كلمة مشطوبة

[2] في الهوامش

[3] فجوة في المخطوط وربما يجب أن تُقرأ [<]ر فالقياس

وقول آخر في القيام للملوك والشيوخ والعلماء والرؤساء وهو أن من عظمة نعمة الله عليه كان مستحقا للتعظيم ما لا يستحقه من ليست هذه حاله. فلذلك عظمنا المياسير وذوي الأحوال والجاه وفصلنا بينهم وبين الفقراء حسب ما اقتضاه قول الحكيم "المعوز مبغض حتى عند خليله ، وأحباء الغني كثيرون" (الأمثال 14: 20). ولذلك عظمنا الله تعالى من حيث كان غنيا . وحال الشيخ في هذا الباب كحال الغني لأنه قد عظمت نعم الله تعالى عليه بتطويل عمره. وكون العالم عالما وجها لاستحقاق التعظيم . وكل ذلك ليس بدال على استحقاق الثواب، لأن وجوه التعظيم ثلاثة. أحدها الاستحقاق لكون المستحق على صفة سواء كانت لعلة أو للنفس ، وسواء كانت العلة من[1] قبله أو من قبل غيره . ولذلك عظمنا الله تعالى من حيث كان قادرا . وإن كانت القدرة من قبل غيره . والعالم منا بالكتابة الحسنة وبما جرى مجراها . والعلم بذلك من قبل الله فيه وهو يستحق التعظيم بذلك. وعلم الاستدلال من فعل أحدنا ويستحق به التعظيم لاختصاصه بكونه عالما حتى لو كان العلم الاستدلالي لا من قبله لكان كونه يدخله في استحقاق التعظيم . فكونه من قبله يقتضي استحقاقه التعظيم من وجهين أحدهما ما قدمناه . والثاني من حيث إنه طاعة. والملك فلتمكنه وحاجة رعاياه إليه يستحق تعظيما. ولهذا جاء أهل جلعاد إلى يفتاح خاضعين ذليلين يسألونه التقدم عليهم لما علموا افتقارهم إليه بعد ما طردوه وأبعدوه . وكذلك جاءت أسباط إسرائيل إلى داوود ولاطفوه وقالوا له :ها نحن عظمك ولحمك يلتمسون ملكه عليهم ، وكل هذه الوجوه تقتضي استحقاق التعظيم مطلقا ، لما لم تكن المعاصي تؤثر فيها ولا الكفر. فكون الكافر كافرا يسقط ما يستحقه من الذم به ثواب طاعاته والمدح عليها. ولا يغير ذلك ما له من التعظيم لمكان قدرته وشجاعته وتمكنه ونسبه ورياسته وكما قال ياهو عن إيزابيل" افتقدوا هذه الملعونة وادفنوها لأنها بنت ملك "(الملوك الثاني 9 : 34) ، وعلى هذا القول ينبغي أن يكون تعظيما لمن ذكرنا حاله غير مشروط فقد بان لك الجواب على الوجهين .

---

[1] من : مرتان في المخطوط

واعلم أن المتدين بدين موسى عليه السلام على الوجه الذي وجب عليه التدين به ، فيظهر لنا ذلك من حاله فعلينا موالاته وتعظيمه دون تعظيم من قدمنا ذكرهم من العلماء والرؤساء والشيوخ وما جرى مجراهم حسب قوله" وأحبب له كنفسك " (اللاويين 19 : 34). وكذا عندي الظاهر في قوله" وبسائر ضال أخيك الذي تضيّع منه فتجدها "(التثنية 22: 3) وتمامه ، وقوله" لا ترى ثور أخيك أو شاته ضالين فتتغافل عنهما "(22: 1). فمن كان متظاهرا بالدين هو المسمى بأخ . فأما من علمته مصرا على كبيرة يستحق بها اللعن والبراءة لم يلزمنا له ذلك فلا أحبه بل أعاديه كما قال المصلي" ألم أبغض مبغضيك يا رب"(المزامير 139 : 21) ، فقد أوجب على الاحتراز في ضياع بهيمة غيري وجميع ما له بقوله" ولا يحلّ لك أن تتغافل عنها "(التثنية 22: 3). وذلك غير واجب من طريق العقل فيجب أن يكون قد أوجبه في من ظاهره التدين لا في من علمته على كبيرة .

واعلم أن أصحاب الكبائر من الجوييم حكم لهم المتكلمون بمنزلة ثالثة ، لا منزلة المؤمن الذي يوالي وينصر ويعاون على ما يحتاج إليه مما في نصرته نصرة الدين ، بل يلعن ويتبرأ منه وإن دفروه في مقابرهم. ولا يحكم له بحكم الكافر الذي تجب محاربته عندهم ما لم يكن من أهل الكتاب فتؤخذ منه الجزية ، ويترك على ما يقتضيه الكتاب الذي في يده كالنصارى ، ومن جرى مجراهم. ويسموا هذا القسم فاسقا غير مؤمن وغير كافر ، وليس يمتنع أن تكون الحال عندنا على ما عندهم ، لأننا قد بينّا ما أمرنا به من إرادة الخير لمن لم يتظاهر بالكبائر ، وما أمرنا به من لعن أصحاب الكبائر. وذلك ينقض ما أمرنا بإرادة الخير لهم ، فيجب أن يكون من أمرنا بإرادة الخير وإجرائه مجرى أنفسنا حسب قوله " وأحبب له كنفسك " (اللاويين 19 : 34)غير من أمرنا بلعنه وذمه مطلقا. فهذه صفة أهل الكبائر منّا مع تظاهره بالموافقة في الأصول. ومن نفي ذلك يجب أن يكون بمثابة الكافر لأننا نجد الأمة تمتنع من مخالطة من اعتقدت كفره في الذبيحة والدفن وما جرى مجراهما فهم يدفنون الإسرائيلي ويتبعون جنازته كيف كانت حالته ، مع أنهم لم يعلموا توبته من كبائره ، ويتبرون ممن أظهر

الكفر التبري الزائد ، فالأشبه في عباد الأصنام ومن جرى مجراهم أنه يجب الامتناع من مصارحتهم وتقديم ذبائحهم قوله" فإنهم يزيلون ابنك من عبادتي فيعبدون إلها آخر "(التثنية 7 : 4) .

ولما لم يرد إجراء سواهم مجراهم في باب القتل أمر باستعدادهم إلى السلامة فإن سالمونا استعبدناهم ، فإن امتنعوا حاربناهم وقتلنا الذكور وسبينا العيال حسب ما اقتضاه قوله تعالى" وإذا تقدمت إلى قرية لتحاربوها "(التثنية 20: 10) وتمامه. وبين أننا إذا استحسنا من مسبياتهم جارية تزوجناها بالشروط المذكورة في فصل" ورأيت في السبي"(التثنية 21: 11) ، وليس لأحد أن يعترضنا بزيجة سليمان بابنة فرعون ومن جرى مجراها ، لأنه قد قيل فيه: "ألم يخطئ على ذلك سليمان" . وإذا كان عزرا قد منعهم من زيجة السامريات بل أمر بتطليقهن ومن جرى مجراهن ؛ فذلك يقتضي صحة ما قلناه . فأما الكلام في زيجة بوعز روث فذلك كان بعد قولها " شعبك شعبي وإلهك إلهي" حسب قوله"قد أخبرت بصنيعك مع حماتك "(روث 2: 11) إلى قوله "الذي جئت لتحتمي تحت جناحه"(2: 12). فصاحب الكبيرة يحسن أكل ذبيحته إذا كان عارفا بالله تعالى وبأوصافه .

وقد بيّنا في مقالة اللحم قبح أكلنا ذبائح الموحدة من الجوييم فضلا عن كفارهم ومن علمناه من أمتنا نافيا للصنائع ومكذبا للرسول فأحرى وأجدر كون ذبائحه محترمة علينا . فقد بان لك صحة القسمة وإثبات منزلة ثلاثة بين منزلتين على قولنا حسبما أثبت ذلك المتكلمون من الجوييم ، فإذا تاب الكافر من كفره أجريناه مجرى المؤمن وكذلك الفاسق . ونحن نذكر حكم التوبة وما يتعلق بها في باب مفرد. ولم يجز أن يتناولهما الوعيد على كل وجه ، بل يتناولهما بشرط متوهما لا عن توبة على ما سنبين أولا تناوله لهما في باب ونتبعه بباب في التوبة وأحكامها .

39 - باب في الوعيد

اعلم أننا قد بيّنا أنْ أصحاب الكبائر يستحقون العقاب بكبائرهم. وقد بيّنا أن المستحق دائم فالمحكوم عليه في المحكمة بالقتل وما جرى مجراه يجب أن

يكون بعض ما يستحقه لما كان استحقاقه للعقاب دائما، والله أمر بذلك شرعا. إذ العقل لا يقتضيه لما لم يكن لنا أن نعاقب بعضنا بعضا. بل العقاب حق له تعالى كما كان الثواب مستحقا عليه . ولذلك أنه عرض بالتكليف إليه فأدخل نفسه تعالى في كون الثواب له، فإذا لم يعطه المكلف حال بينه وبين ما أراده فقد صار في حكم المجتهد في حصول أمر منعه منه مانع فحصل بمنعه في حكم الجاني عليه. وقد كان يحسن أن يعفو عما استتاب فيه الإمام فلا أمره به كما يحسن أن يعفو عما يكون يفعله في الآخرة لما اقتضاه حسن دوامه ، فلمكان[1] كونه صالحا ما لم يكن بد من أن يأمر به من ذلك الفعلُ صلاح له حسب ما اقتضاه قوله" والباقون يسمعون ويخافون ، ولا يعودوا أن يصنعوا مثل هذا الأمر الرديء فيما بينكم "(التثنية 19 : 20) وقال" ولا يتوقحون أيضا" (17 : 13) . ولا يمتنع أن يكون[2] صالحا للمجلود والقطع صالحا للمقطوع ، وقد وجدنا ذلك في شرعنا في المرة التي أمرنا بقطع كفها حسب قوله"فاقطع كفّها" (التثنية 25: 12).

ومن يقطع يد غيره أو رجله فيقطع على سبيل الاشتفاء حسب قوله" ويد بيد" (الخروج 21 : 21) وتمامه وكذلك" فاصنعوا به مثل ما همّ أن يصنعه بأخيه " (التثنية 19 : 19) فما هذا سبيله لا عفو فيه لأنه لو أراد سبحانه العفو لم يأمر به فكما أنه إذا عفي قبح منا الذم الذي هو حسن من طريق العقل ولا يحتاج فيه إلى سمع فأحرى العقاب الذي لولا أمره لنا به لم يحسن منا. ومتى عفا فنهانا عما أمرنا به من هذا الضرب كان ناسخا وكلامنا مع استقرار حكم الشريعة على ما هو به. فإن قيل ألا كان بمنعكم من ذلك بما حصلكم في الجالية المانعة مما هذا سبيله قد حصل ناسخا ، قيل له إن ذلك وإن سقط عنا فليس من حيث العفو. ألا ترى إلى حسن ذمنا الجناة على حد ما كان في زمان الدولة .

فإن قيل فإني أمنعكم من الذم والحال هذه مطلقا لما كان الدليل على حسنه غير مشروط مرتفعا وهو حسن الحد والجلد وما جرى مجراه قيل له علمنا على

---

[1] الحرف الأول ليس مؤكدا

[2] كلمة واحدة ناقصة بسبب التجليد ، ربما : الحد أو ، الجلد .

سبيل الجملة أنا لو تمكنا من ذلك لحسن من أدل دلالة على الاستحقاق على أنه إذا لم يجز أن يعفو في الآخرة على ما سنبين لم يجز أن يكون العفو حاصلا في دار الدنيا، لأن معنى العفو إسقاط العقاب فإذا أسقطه[1] قبح الاستيفاء . فإن قيل إن منعه إياكم من فعله يقتضي التأخير قيل له هذا هو قولنا لأنه لو أراد فعله عاجلا لم يمنعنا منه فالاستحقاق إذا حاصلا والتأخير كمثل .

فإن قيل ألا كان ما هو كبير من أهل الدولة، صغير من أهل الجالية فلا ينبغي أن تقطعوا على عظم هذه المعاني . قيل له الجواب ما قدمناه وهو علمنا بأنا لو تمكنا لحسن منا على أن الفعل إنما يكون صغيرا بكثرة الطاعات والظاهر أن طاعة أهل الدولة أكبر وأعظم [2].

ولنا فيما ذكرناه الآن نظر لأنه مما لم يجر لنا فيه كلام من قبل بل قد أمليناه على البدية على رسمنا في أكثر الأمالي. والغرض بيان كوننا على وجل من استحقاق العقاب فكون معنيين بالوعيد ولا يطمع[3] بالعفو حسب طمع المرجئة . فنقول إنه قال" لأن عقاب الله ربك نار آكلة؛ هو الطائق المعاقب " (التثنية 4: 24) وقال" مطالب بذنوب " (التثنية 5: 8) وتمامه . وقال في" لا تحلف باسم الله ربك زورا؛ لأن الله لا يبرئ " (التثنية 5: 10) ، وقال" ومكافئ شانئيه بحضرته لإنفاده"(التثنية 7: 10) وتمامه .

وكل ذلك يدل على أنه يعاقب ، ولم يخصصه بواحد دون آخر. فهو كبر بفعل عقاب مستحق فجميع ما يستحق تحته ، فقول من يقول إن فساق أمة بني إسرائيل لا يعاقبون وقول من يقول إنهم يعاقبون سنة دون ما زاد على ذلك ليس بصحيح[4] .

---

[1] العبري: يبدأ يكرر هنا

[2] العبري أضاف: אמ' הזקן: بالعربية قال الشيخ

[3] العبري : נטעם : أكل منه للتذوق ، ويمكن القول بالعربية نطمع ؛ العبري أضاف باليونانية

[4] العبري : למען כי ראיות של משמע הראו על זה וכי הוא מקויים תמיד כאש תמצא בספר משיבת נפש מבואר : حيث إن وضوح المعنى ظهرت على هذا وأنه يأمل دائما كنار كاشفة في كتاب משיבת נפש مفسرا

واعلم أن قوله" مطالب بذنوب " (التثنية 5 : 8) زعم بعضهم أنه مخصوص "بالعبادة الأجنبية" ، وزعم أنه في الدنيا دون الأخرة. وهذا تخصيص لأن اطلاق " أثم الأباء" يقتضي كل ذنب وذنب ، سيما وهو توعد باستحقاق فقد أورده مورد الزجر فينبغي أن لا يتخصص. وكذلك الكلام في قولهم إنه في الدنيا والذي حملهم على ذلك ما وجدوه من أن يربعام هلك ولده وانقطع ذكره عنده. وكذلك بعسا وعمري تأخر إلى الثالث ، وياهو تأخر قطع ذكره إلى الخامس حسب قوله "الروابع" وهو قوله" مطالب " مطالب بذنوب الأباء مع البنين " (الثنية 5 : 8) فالرابع من الولد يكون خامسا .

واعلم أن قوله "مطالب" لا يقتضي قطع الذكر ، فوجد أنهم ما ذكروه لا حجة فيه لما كان ظاهر "פקד / مطالب "يقتضي أن الابن مؤاخذ بذنب أبيه ، فإذا لم يجز أن يكون ذلك هو المراد وجب تأويله على وجه يسابق ما في العقل ، وهو أن معصية الابن تعظم بما تقدمها من معصية الأب لما لم يجز أن يكون الولد طائعا معاقبا فإذا عصى متبعا لمعصية أبيه صار ما تقدم من عصيان الأب وجها في عظم معصية الولد[٤] من حيث إن استمرار الأجيال على الطاعة يقتضي إعزاز الدين وترادف الأجيال على المعاصي يقتضي إذلال الدين وخذله وانكساره . وإذا كان الأمر على ما وصفنا فلو كان العفو يحصل لم يجز حصول الافتقار على الولد بما تقدم من معصية أبيه ، بل إذا عظم العقاب وكثر لعظم معصية الولد لوقوعها على وجه يقتضي إذلال الدين وهو ما تقدم من عصيان الأب صار معصية الأب كأنها معصية لولد وحصل في حكم المؤاخذ بذنب أبيه.

واعلم أن هذه الطريقة تحتاج إلى أزيد من هذا البيان وعليها أسئلة ولطول شرح ذلك حذفته. وقوله " لأن عقاب الله ربك "وقوله" نار آكلة " يقتضي ما قلناه من حيث إنه إن كان يعفو ولا يعاقب. فكيف يكون مثل النار المفنية وقد بينًا أنه لا اختصاص . فإن قيل إذا لم يجز أخذ قوله "مطالب" على ظاهره ، كيف يجوز أن تستدل به على ما ذهبتم إليه ، وكيف يجوز أن تقطعوا على ما قلتم دون ما قلنا .

---

[٤] في الهامش: كما يكون ما تقدم طاعة الأب وجها في عظم طاعة الولد: الكلمات: ما تقدم، مشوهة وربما يمكن أن تقرأ تقدُّم طاعة.

وإذا كان لابد من الشك في كلا القولين بقيتم بلا دليل . قيل لـه إن تأويلك لو كان صحيحا لم يمنع من تأويلنا ، لأن بن بربعام وبن بعسا لم يحل بهما ما حل إلا لأجل ذنب أبويهما حسب قوله :" مفتقد أثم الآباء " على قولك فهذا الوعيد قد اقتضى نزول البلاء بهما. ولم يجز العفو عنهما وعمن جرى مجراهما من ثالث ورابع بل الخامس على ما مضى. فعلى كل قول هو خبر باستيفاء عقاب مستحق ، فإن كان تأويلك هو خبر باستيفاء عقابِ مستحق فإن كان تأويلك صحيحا فتأويلنا أيضا صحيحا، وقولنا أولى لأننا نعم وأنت تخص . فنحن نقول إن الله توعد باستيفاء جميع المستحق وأنت خصصته بضرب من ضروب الاستحقاق. وقد علم أنه غرض به سوى استيفاء عقاب مستحق ، إما كله أو بعضه على قولك. وقد بيّنا في أول قول إن العموم أولى فلذلك لم يخصصه بعبادة أجنبية[1] .

واعلم أنه تعالى قد وصف نفسه بطول الغضب وبكثرة التفضل وبصفح الذنب والجرم وأنه لا يبرئ كقوله" إنك الله طويل الإمهال، كثير الفضل، غافر الذنب والجرم، ويبرئ ولا يبرئ " (العدد 14: 18). فالأقرب في قوله "غافر الذنب" أنه يصفح الذنب عند التوبة لما لم يجز أن يكون مراده الإخبار بالعفو مع قوله " ويبرئ لا يبرئ " من حيث إن ظاهر ذلك الإخبار بفعل جميع العقاب المستحق من حيث إن ظاهر " ويبرئ لا يبرئ" يقتضي ذلك ،فإن لم نتأول "غافر الذنب " على ما تأولنا وجب تناقض أحد القولين بالآخر ، فليس لمن ذهب مذهب المرجئة أن يحتج بقوله "غافر الذنب" على كون أصحاب الكبائر غير معاقبين لما لم يكن ذلك بأن يدل على سلامتهم من العقاب أولى من أن يدل قوله "لا يبرئ" على كونهم معاقبين فالنصين إذن متعارضين. وإذا تعارضا فلابد من نص ثالث يفصل بينهما ، أو ما قام مقامه حسب ما بيّنا ذلك في مقالة اللوم . وقد بيّنا أن النصوص في معنى الوعيد كثيرة من قوله عليه السلام ذلك ما قاله في هذا الأفسوق[2] وغيره " مطالب بذنوب ... ومكافئ شانئيه ... لأنه لا

---

[1] في المخطوط: بعبدا

[2] من كلمة فسوق ، وهي كلمة عبرية بمعنى فقرة (الناقل)

يبرى יִנַקֶּה[¹] " ولا يؤثر فيه قوله "غافر الإثم والجرم" . كذلك ما عداه من الذنوب ، لأن الوعيد قد ورد في الكل على سواء ، على أن التائب ذنبه مغفور فقد صح أخذ " غافر الإثم" على ظاهره .

وإذا لم يعاقب من يستحق العقاب لم يمكن اعطاء هذه العبارة فائدة البتة ، فإن قيل إنه يصفح عن واحد ويعاقب آخر فلم يعلمنا من المصفوح له ولا المؤاخذ بذنبه ، بل تركنا على وجل من ذلك. وصار للوعيد الوارد سمعا مزية من حيث إنه لو تركنا وعقولنا لجوزنا عفوه تعالى عن العصاة أجمع وأن لا يعاقب أحدا . قيل له إن الفائدة التي ذكرتها وإن كانت صحيحة. فهذا كان يتم لو أنه أتى بعبارة لا يحتمل معناها إلا العفو .

فأما إذا أتى بعبارة تحتمل سوى العفو وكان الإخبار بالعقاب قد وقع منه مطلقا على حد ذلك الخبر مع جميع العصاة على سواء. فكما لا يجوز أن يعفو عن جميعهم لا يعفو عن بعضهم . يبين ذلك أنه قال "غافر الإثم " وظاهره حمل الذنب ورفعه. وقد ثبت أن الله يجب أن يقبل توبة التائب على ما سنبين من بعد. فقبول ذلك هو معنى حمل الذنب ورفعه والصفح عنه. وقوله" ومكافئ شانئيه بحضرته لإنفاده, ولا يؤخر له شيئا بل بحضرته يكافئه " (التثنية 7 : 10) عبارة محكمة لا معنى لها سوى استيفاء العقاب . وقال بلفظ الجمع فدلالة العموم حاصلة .

ألا ترى أنه لو قال "جميع شانئيه" لكان قوله كل تأكيدا فلا وجه إذن لتخصيص هذا العموم وإخراجه عن ظاهره إلا بعبارة محكمة لا تحتمل سوى الاستثناء والتخصيص . وقد بيّنا ما في قوله " غافر الذنب "(الخروج 34: 7) من الاحتمال . فإن قيل إن."غافر الذنب" إذا احتمل قبول التوبة وغفران ما تاب عنه ، واحتمل العفو عن المصر. ومن قولكم إن العبارة إذا احتملت حقيقتين صح الجمع بينهما فواجب أخذها على حقيقتها ما لم يرد بيان يقتضي التمييز الجاري مجرى تخصيص العموم بالمستثنى. فواجب أن لا يكون أخذ هذه العبارة على إحدى حقيقتيها دون الأخرى أولى من تخصيص العموم لأجلها .

[¹] יִנַקֶּה: برا / طهر في المخطوط יִנַקֶּא وهناك الاسم بياءين

قيل له أن العبارة المقتضية للعموم إذا كان لها ظاهر فأخذها عليه أولى من تخصيصها بعبارة لا ظاهر لها يمكن أخذها عليه ، بل احتمالها ما تحتمل من هذين الأمرين المذكورين على سبيل التجوز فهي مجاز في هذين الأمرين .

ولعمري إننا قد قلنا في قوله " مُرْ بني إسرائيل "(الخروج 25: 2) أن العبارة التي لا يمكن أخذها على حقيقتها. وقد استعملت تجوزا في الأمرين . فينبغي أن لا يكون أخذها على إحديهما أولى من أخذها على الآخر فلهذا أجرينا " بني إسرائيل " على الأجيال كلها على سواء ، لأن اللفظ في الكل تجوز . لكنه هذا يجب ما لم يكن ذلك مؤثرا في أمر معلوم بظاهر النص يجب أخذه على ما يقتضيه الظاهر . يبين ذلك أننا لم نجر " بني إسرائيل" على الأجيال إلا لما استحال أخذه على حقيقته وهو أولاد ظهر يعقوب عليه السلام فالحكم إذن للحقيقة . وإذا ثبت ذلك وكنا قد بينا أن " غافر الذنب والجرم "(الخروج 34: 7) لا يجوز أن يؤخذ على حقيقته بل استعملها في قبول التوبة وفي العفو تجوزا ، فإنما كان يجب أخذه على مجازَيْهِ وأن تجرى المجازين مجرى الحقيقتين لو لم يؤثر في عبارة لها ظاهر يمكن أخذها عليه فينبغي أن لا تخصص العبارة الظاهرة وهي " ويبرئ ولا يبرئ "(الخروج 34: 7) وكذلك " ومكافئ شانئيه " (التثنية 7: 10) إلا بعبارة مستقلة بنفسها لها ظاهر يجب أخذها عليه لا يمكن أن يراد بها إلا ما يقتضيه التخصيص إذ لو أريد بها سوى ذلك لوجب البيان .

والحال بخلاف ذلك لما لم يكن هناك عبارة تخصصه لها ظاهر يمكن أخذها عليه . فإن قيل إن هذا اللفظ وإن تعذر أخذه على حقيقته فقد اشتهر وكثر استعماله ما قد صار كالحقيقة له وهو العفو حتى أنه لو أراد أن يخبر بذلك لم يأت إلا بهذا اللفظ. فحكم ذلك حكم الحقيقة فلا مانع من كونه مخصصا. قيل له إنه لم يثبت اشتهار هذا اللفظ في العفو ولا كثر استعماله على الوجه الذي ذكرته ، بل لو قيل إنا لم نجد ذلك إلا فيما يتصل معه توبة فيكون المراد بذلك قبولها وغفران ما تناولته لكان ذلك ممكنا .

ألا ترى إلى قوله "غفرتُ إثم شعبك"(المزامير 85: 3) وإن كان بمعنى "تغفر" ، فهو بحيث يحصل منهم التوبة. وكذلك قال "هو الذي يغفر جميع

آثامك"(103: 3) الذي هو أخذ في رفع التجوز من "رفع الإثم" والمراد به مع التوبة. وقال "والشعب المقيم فيها يُنزع عنه الإثم" (إشعيا 33: 24) وهم "التائبين عن المعصية" (59: 20). وقال "طوبى لمن غفرت معصيته" (المزامير 32: 1)، وهو التائب لا من عفى عنه لأن من هذه سبيله لا يستحق مدحا. "وطوبى" من ألفاظ المدح. فالتائب ممدوح معظم وتوبته[1]، وإن شئت[2] أن أتأول الموجود من هذا اللفظ الذي قد يظن به العفو أظلّتْ لأن "ذنبي أعظم من أن يغفر" (التكوين 4: 13) يحتمل أنه أعظم من أن أستطيع تحمله كما قال "وثقلت كحمل أثقل مما أطيق"(المزامير 38 : 5)، على أنه إن استعمل ذلك في العفو فذلك نحو "فإنه لا يصفح جرمكم" (الخروج 23 : 21)، وإن كان قد يمكن تأويل ذلك على الوجه الذي نقوله. وإنما أردنا إبطال ما ادعاه من اشتهار هذا اللفظ في العفو وبلوغه مبلغ الحقيقة. فأما قولك لو أراد أن يخبرنا بأنه يعفو بماذا كان يعبر فهو بأن يقول "فلا أسيء إليكم" (إرميا 25 : 6) "لا أعمل معكم حسب خطاياكم". والمراد بقوله "لا على حسب خطايانا عاملنا" (المزامير 103: 10) وتمامه أنه لم يقتطعنا بالفناء عن التوبة حسب قوله "ولقد قلت أنقصناهم باستحقاق" (التثنية 32 : 26) وتمامه، بل أهملنا[3] تفضلا وإنعاما مع الإضرار، فليس في ذلك دلالة على العفو على أن الإخبار بالعفو أجراً ولا أقل من أن يتركنا على تجويز ذل ك. فأما وصفه تعالى بطول الغضب فالشبه فيه منع[4] التعجيل وإثبات المهلة والتأخير وليس فيه إخبار بالعفو، فهذا ما في هذا الباب والله أعلم.

40 - باب في التوبة وأحكامها وما يتصل بذلك من الكلام من الآجال والأرزاق على سبيل الاختصار

اعلم أن التوبة هي الندم عن القبيح لقبحه وعن الإخلال لكونه إخلالا به مع العزم على تروك المقبحات في المستقبل أو كراهة امتثالا. فبذلك يكون العاصي

---

[1] في المخطوط : غير واضح

[2] ربما جئت

[3] أهملنا ، يجب أن تُقرأ أمهلها

[4] المخطوط أ غير واضح

قد بذل جهده في تلافي ما فرط منه . فمحال أن يقيم على قبيح نعلمه[1] قبيحا مع ندمه على القبيح لمجرد القبح ، لأن التوبة في حكم الانصراف عن الفعل. فمحال أن ينصرف عنه لأمر من الأمور. ويفعل في حال انصرافه ما يشاركه في ذلك الأمر . فلهذا لا يجوز في العاقل أن يترك سلوك أحد الطريقين لكونه مسبعا ويسلك في طريق يعلم أنه لم يزد على ما تركه في كونه مسبعا لم ينقص منه. وهذا معلوم باضطرار لا يمكن[2] . ويدل على ذلك أيضا أنه لو لم يكن له سبيل إلى استرجاع ما مضى لقبح تكليفه في الثاني من معصيته.

وذلك أنه كان يجب أن يكون ما يفعله من الطاعة لا يصح أن ينتفع به ، بل المستحق من ثوابها يحبط عقاب ما تقدم من معصيته. وهذا سفه تعالى الله عن أن يكلف على هذا الوجه ،لأننا قد بينا أنه لو حسن أن يتفضل بالثواب لكان التكليف عبثا قبيحا . ولهذا قلنا إنه لا يجوز أن يؤلم للعوض لما كان التفضل بمثله حسنا ، فوجب أن يكون الغرض به ما فيه من الاعتبار الذي متى عري منه وجب كونه عبثا قبيحا. فالعفو حسن فيجب أن يقبح منه أن يكلف الطاعة ليكون المستحق بها مزيلا للعقاب المستحق بالمعصية .فلهذا وجب لما كلف هذه الطاعة أن يمكن من الانتفاع بما يستحق بها. وذلك بأن يقدره على أن يجمع بينها وبين التوبة المزيلة لما يستحقه من العقاب فيخلص نفعه بهذه الطاعة مما يقتضي بطلانه وإحباطه فيكون قد تفضل عليه.

والحال هذه بتكليف هذه الطاعة لأنه عرضه بها إلى ثواب لا يحسن التفضل بمثله ، فإذا فعلها من دون التوبة أتى في احترام الانتفاع بها من قبل نفسه كما لو عصى فهو سبحانه قد أزاح العلة . ولهذه الجملة قلنا إن التوبة تختص بوجهين لأحدهما أزالت العقاب وللآخر اقتضاه استحقاق الثواب. فمن حيث إنها بذل الجهد في تلافي ما فرط أسقطت العقاب وهو وجه وجوبها . والوجه الثاني وهو كونها طاعة يستحق بها الثواب كسائر الواجبات ما حسن من القديم إيجابها فوجه الوجوب منفصل من وجه الحسن في الإيجاب والالزام .

---

[1] نعلمه ، يمكن أن تُقرأ يعلمه مع العبري .

[2] يمكن عكس الصفحة 160 مع الصفحة 161

ألا ترى أن حالها كحال سائر الواجبات في أنه إنما حسن منه تعالى إيجاب ذلك تعريضا للثواب الدائم لما اقتضى ذلك استحقاقه، ولأنه من حيث إنه واجب يستحق بتركه العقاب . فلهذا من لم يتب مع وجوب ذلك عليه يستحق عقابا زائدا على عقاب دخول الشبه فيه . والتوبة يجب أن تكون من القبيح لقبحه من حيث إن الغرض بها من التائب إسقاط ما استحقه من العقاب بالقبيح فقبحه هو المقتضى لذلك. فإذا لم يكن غرضه بالتوبة أن يتوب منه للقبح المقتضي للعقاب لم يزل عقابه .

فلهذا لو قيل لِمَ تُكْتَ من هذا القبيح فقال لا لقبحه ، بل لأكتسب بالتوبة جاها لكان قد أنبأ ذلك عن أنه لم يُرد بالتوبة بذل جهده في الانصراف عما استحق به عقاب . وإذا تاب منه للقبح قد بذل جهده في خروجه عن استحقاق العقاب حتى لو أمكنه جعله مستقبلا لفعل ذلك لينصرف عنه للوجه الذي أدخل في استحقاق العقاب وهو القبح فلا يستحق عقابا. فمن رأيناه مظهرا للتوبة من قبيح كان عليه ومصرا على قبيح نعلم أنه يعتقد قبحه تقطع على أنه إما أظهر التوبة ولم يتب ، وإما تابَ من القبيح لا لقبحه. وعلى الوجهين لم يبذل جهده في تلافي ما فرط .

يبين ذلك أن أحدنا إذا اعتذر إلى زيد من غضبه ماله عازما ومعولا على هتك حريمه مغتبطا متمسكا بما جرى منه ، من ذلك لم يعد معتذرا ولا سقط ذمه باعتذاره . وإذا اعتذر إليه من جميع الإساءات والمضار التي أنزلها به على كل وجه وعزم على ترك الإساءة[١] إليه وترك أذية قلبه واضطره إلى ندمه وعزمه لم يجز أن يذمه. فالفرق إذًا بين الاعتذارين على سبيل الجملة معلوم باضطرار . وقد وجب عليه تعالى قبول التوبة إذا كان حالها ما ذكرناه. وذلك أيضا في الشاهد معلوم باضطرار وحكم التوبة مقيس عليه للاشتراك في العلة وهي بذل المسيء جهده في تلافي ما فرط من إساءته بالندم والعزم لما لم يصح منه استرجاع ما مضى . فحكم التوبة إلى القديم هذا الحكم فلا يحسن أن يعاقب التائب معصيته التي وجبت عليه التوبة منها . فقد وجب إذن على القديم قبول التوبة وأن يسقط عقاب التائب لأجلها . فمن علم من نفسه كونه على كبيرة

---

[١] يجب أن تكون : الاساءة

فهو عالم بوجه وجوب التوبة . ومن لم يعلم ذلك فمن حيث إنه لا يأمن كونه على كبيرة يجب أن يحترز من جميع معاصيه وأن يقلع عنها .

وقد بينّا[1] أن الكبائر يعلم كونها كذلك سمعا. وقد ثبت أنه لا يجوز أن يكون على يقين من كون ما عداها صغائر لما في ذلك من الأجرأ بها. فيجب أن يتحرز الإنسان بفعل التوبة ليكون على يقين من الخلاص من عقاب ما تاب[2] منه ، وتمسكه بالتوبة واغتباطه بها بعد فعلها يقربه من فعل الواجبات وتروك المقبحات. فالأولى به إذا خطر بباله معصيته التي تاب منها أن يكرر التوبة ويستمر عليها ،كما أن الأولى بالنبي فالتوبة[3] من صغيرته لما لم يكن لوجوبه وجه لأنه قد علم أن صغيرته وقعت مكفرة[4] . وأن الكبائر ما تجوز عليه فتوبته غير واجبة ،بل الأولى به أن يفعلها لأنها تبعده من فعل من تاب من مثله.

وقد بينّا في مقالة الأعياد[5] أن التوبة تمحو العقاب وتزيله. وأنه سبحانه لم يقتصر بنا نحن بنو إسرائيل واللاحق بنا على ما وجب في عقولنا من التوبة وما أمرنا بها سمعا، بل أمرنا بأفعال مخصوصة في يوم مخصوص وهو العاشر من تشري ، وأن الاستغفار به يتصل بقوله" ويستغفر عنها بين يدي الله من فيض نجاستها " (اللاويين 15: 30) . وقولنا إن القربان الذي كان مفعولا في مثل هذا اليوم وإن بطل منا وزال وبقينا على الصيام وما جرى مجراه ، وأن الدعاء والاستغفار بالقول والإقرار باللسان ينوب مناب ذلك حسب ما اقتضاه قوله" فإن أقرّوا بذنوبهم وذنب آبائهم" (اللاويين 26: 40) وغير ذلك .

واعلم أنه قد يجوز أن يخترم العاصي قبل توبته ،كما يجوز أن يترك المؤمن مكلفا إلى زمان كفره فيكفر بعد إيمان ويؤمن بعد كفر . وإذا كان الأمر على ما

---

(1) العبري أضاف משיבת נפש

(2) العبري : מפחד : من خشية ، ويمكن أن تكون هاب

(3) العبري : התשובה : التوبة

(4) العبري أضاف : בצד זכיותיו : إلى جانب حقوقه ، ويبدو أن هذا صحيح

(5) العبري : בספר אוצר הנחמד : في كتاب الكنز اللطيف ، الأعياد وردت في النص الموعديم وهي كلمة عبرية مسبوقة بأداة التعرف العربية (الناقل)

وصفنا فمن حق العاصي أن لا يتكل على التوبة في معصيته ، بل يغني نفسه عنها. فإذا عصى ولم ينزجر فمن حقه أن يسارع بالتوبة لئلا يخترم مستحقا للعقاب فيندم في وقت لا ينفعه ندمه وفي وقت لا تقبل فيه توبته، كما قال الحكيم "فتنوح في أواخرك"(الأمثال 5: 11) وغير ذلك .

واعلم أنه لا خلاف بين المتكلمين في جواز تبقية المؤمن المعلوم من حاله أنه إن بقى كفر ،كما لا خلاف بينهم في اخترام من المعلوم من حاله أنه إن بقى تاب ، فمنهم من يوجب تبقيته ليخلص بإيمانه وبتوبته من العقاب الذي استحقه بكفره ومنهم من لا يوجب ذلك . والصحيح أنه غير واجب. فلذلك قلنا إن من حق العاقل أن يكون على رجل من أن يموت على معصيته وأن لا يتمكن من التوبة. وإنما قلنا إن تقبيحه غير واجبة من حيث إن القديم متفضل ببقاء التكليف عليه وتعريضه إلى ثواب زائد فله أن لا يفعل ذلك ، وليس هو من باب اللطف فيكون واجبا ،لأن اللطف لا يكون لطفا في المعاصي بل في المستقبل . فتكليفه محال أن يكون لطفا في المعاصي ، بل في المستقبل. فتكليفه محال أن يكون لطفا، بل هو تمكين. واللطف إنما يكون واجبا من بعد حصول التكليف فلا وجه لوجوب التكليف من بعد المعصية ، بل يحسن اخترامه في الثاني ما لم يكن غرضه استمرار التكليف مدة مخصوصة فيقبح الاخترام من دونها على كل وجه لما في ذلك من نقض الغرض أمِن أو كفر ، تاب أو أصر .

واعلم أن المعاصي وإن اقتضت استحقاق العقاب فغير ممتنع أن يكون من عقاب بعض العصاة تعجيل موته وأنه لو أمن أطاع لتفضل الله عليه بطول العمر. واستمرار التكليف زمانا يستحق فيه بطاعته من الثواب أزيد مما كان يستحقه في المدة التي كفر فيها فأخرت في منتهاها . ولهذا صح قول إن أجل الإنسان وإن كان زمان حياته وقد كان[1] يصح من هذا الإنسان لو أطاع أن ينسى الله أجله ويؤخره حيا عن أجل موته فالوقت الذي مات فيه هو أجل الموت. والأجل الذي ذكرناه مقدر لا محقق وهو معنى"وإحصاء أيامك أكملها" (الخروج 23: 26) "مخافة الرب تزيد الأيام وسنو المنافقين تقصر"(الأمثال

---

[1] ربما يجب أن تكون: زمان موته وقع .

10 : 27). فالعاصي مضر بنفسه عاجلا وآجلا ومغرر بها من حيث إنه قد يخترم من دون التوبة فيعطب .وقد يمكن الله منه الظالم فيقتله ولا يستوفى أجله حسب ما لو أطاع لكف الله عنه يد الظالم ويبقى إليه كأن يكون أجله في منتهاه كامل العمر على ما بينّا ، لكنه ليس لنا أن نقطع على أن المقتول لو لم يقتل لكان لا محالة سيبقى لما لم يكن لنا سبيل إلى العلم بذلك . وعلى الوجهين فالقاتل ظالم، لكنه لابد من أن يعظم ظلمه متى كان المعلوم أنه لو لم يقتله لبقي . فذلك وجه عظم معقول يقتضي زيادة العقاب . وقد يكون المظلوم طائعا كما أنه قد يكون عاصيا فيمكن الله منه لما يعمله من صالح المكلفين ولأن تكليف الظالم ترك الظالم لا يصح إلا بتمكينه منه فينبغي أن يكون ذلك في حكم المستثنى من قوله"وإحصاء أيامك أكملها" (الخروج 23: 26) ، كذلك "الكي يطول عمرك" (الخروج 20 : 12) [1]. وقد وجدنا من خبر يوشياهو في باب الطاعة ما كان التمكين من قتله يصحح ما قلناه من الاستثناء ، وإن كان لا يمتنع أن يقال إن ذلك مشروط بكون جمهور الأمة على الطاعة ظاهرها وباطنها على سواء. فلما كان أهل زمانه يراؤونه حسب قوله عنهم"ومع هذا كله لم ترجع إلي" إلى قوله"ولكن بالكذب " (إرميا 3: 10)، لم يكن ما يقتضي ثبوت الوعد كاملا .

واعلم أنه قد ثبت من مانع غيره من الصلاة ظالم سواء كان المعلوم أنه لو لم يمنع صلي ، أو كان المعلوم أنه يترك الصلاة لما لم يترك الممنوع على اختياره ويمنعه ، فالتكليف زائل . ولو أراد تعالى تكليفه في هذا الوقت لوجب أن يمنع مانعه من طاعة حتى يتصل متمكنا من الصلاة فيكون قد تفضل عليه بـحـما يوصــ<له[2] إلى الثواب . فالقاتل لو لم يؤلم المقتول لكان بإبطاله تكليفه ظالما كما كان المانع دهاء من[3] . وهو في حكم من قد حرمه الانتفاع بما كان هو

---

[1] أضــــاف العبــــري : ותמצא זה מבואר בספר משיבת נפש ؛ וממשיך תחת הכותרת , והדיבור פי אלרזק , את הקטע המופיע בדף קס"ו ע"א , וגמיע מא יתצל מן אבואה: وتجد ذلك مشروحا في كتاب משיבת נפש ؛ واستمر تحت العنوان ، والحديث في الرزق، والجزء الظاهر في الصفحة 166 العمود أ ، وجميع ما يتصل من أبراح

[2] غير واضحة في المخطوطات

[3] هذه الكلمات في الهامش وتبدو زائدة

السبب في زواله من منعه . وكذلك الكلام في قتله فالعوض عليه ولو أماته الله لكان العوض عليه تعالى دون سواه ، ولا فصل بين أن يقتله في الحقيقة وبين أن يسبب عليه القتل بسقي السم والرمي في الثلج ، وما يجري هذا المجرى. ولو علم العبد أن ظلمه بأخذ مال غيره وقتله لانتفاعه به هو ضرر محض ، وأن الانتفاع بذلك خلا نفع وأنه لا يحسن منه أن يتصرف إلا فيما جعله الله له رزقا لكان لا يكاد أن يفعل ذلك ، بل يدخل على نفسه الشبه فيما أصله معلوم باضطرار ويُهمها الوهوم الفاسدة. فإذا تجلى قبح ذلك وأنه يستضر به أجلا بلا شبهة ، وأنه على وجل من الاستضرار به في العاجل اتّكل على التوبة التي حاله معها على الوجه الذي قدمنا ذكره وذلك سوء رأي وقبح اختيار .

فليس للعاقل أن يتصرف إلا فيما هو على يقين من حسن تصرفه فيه وهو الذي قد ملكه بأحد أسباب الملك . وقول من يقول إن العبد لا يأكل إلا رزقه وجعل ذلك طريقا إلى أن يكون ما يتناوله من مال غيره حسنا من حيث إنه لو لم يكن يرزقه لم يتمكن منه ليس بصحيح. لأنه لو لم يتمكن من تناول مال الغير مع علمه بقبح ذلك، أو مع تمكنه من العلم بقبحه لم يكن مكلفا ولم يكن قد عرض بالتكليف إلى الثواب الذي لا يحسن التفضل بمثله . فرزقه هو ما قد ملكه وقد حسن تصرفه فيه دون مال الغير وذلك معلوم باضطرار على سبيل الجملة .

ألا ترى أنا لا نفصل بين أن يضربنا زيد الضرب الأليم من غير نفع ودفع ضرر واستحقاق وعلى سبيل الممانعة وبين أن يحرمنا ما قد كددنا فيه وهو أحد أسباب الملك كأن ننزل إلى الفرات بين الرحال[1] التي سالكها على وجل من الأسد فيستضر بخه[2] وبدوسه ما فيها من الأشواك ؛ < حـ[3]> يصعد الماء ويجبيه ليكون عدة له في سفره فأخذه له إن لم يزد في الاضرار على ما ذكرناه من الضرب لم ينقص حتى لو خُيّر ذلك لاختاره عليه فهو لا محالة ظالم بأخذه . وجميع[4] ما يحصل من الأرباح والمكاسب في التجائر وغيرها يجري هذا

---

[1] الرحال ربما : الدحال

[2] الكلمة ممحاة وربما يجب أن تكون بخوفه أو بخوضه

[3] ربما حـحين> أو حـحتى>

[4] يستمر العبري هنا

المجرى . فأما الكلام في الرزق فهو كلام في عبارة حتى لو لم يعبر به لكان ما بيناه صحيحا ، فالمباح السابق إليه أحق به من كل واحد. وإن كان الله جعله رزقا لمن يصح أن ينتفع به من غير تمييز فالسبوق أحد أسباب الملك ومعه يقبح من الغير التصرف فيه. ويجري ذلك مجرى أن يمنع مما تعب فيه على الوجه الذي قدمنا ذكره . فلهذا من سبق في البر إلى ما ينتفع به وحصلت يده عليه من المباحات فمانعه منه ظالم له.

وكذلك الكلام في المشترى لأن الشري من المالك أحد أسباب الملك لأن به قد ينتقل عن مالكه إلى مشتريه . وذلك لا يكون إلا بحصول العوض للبائع فيحصل ذلك نفع بإزاء نفع وضرر بإزاء ضرر . وذلك أن البائع يستضر بإخراج ما باعه عن يده وينتفع بالثمن. والمشتري يستضر بوزن الثمن وينتفع بأخذ ما اشتراه. والهبة تجري هذا المجرى في أنها تنقل الملك من الواهب إلى الموهوب له فبإزاء استضراره بخروج ما خرج من يده سروره بالتفضل وحصول منزلة المتفضِل على المتفضَل عليه .

ألا ترى إلى ما يجب من شكره وهو تحمل منحه لأنه قد قلده منه[*] تعظم وتصغر بحسب النعمة ، فذلك داع يرغب العقلاء في مطاوعته وتحمل المشقة لأجله ،كما يتحمل البائع مشقة إخراجه المنيع عن ملكه لأجل الثمن ولمكان انتفاع المنعم عليه بما وصله من نعمته تحمل مشقة شكره وقضى حقه فهذا وجه معقول . والغنائم وما يجري مجراها فذلك ملك صحيح يرجع إلى شرع .

وكذلك الكلام في استعباد العبيد والميراث شرعي أيضا وإن كان له في العقل معمل خاصي فيما يرجع إلى الولد الذي يعلم من حال الوالد إيثاره نفعه على نفع نفسه. وقد نبهنا على ما في ذلك في مقالة الميراث . فهذه وجوه الملك وما عداها فينبغي أن يقبح التصرف فيه فهي رزق له جعلها الله للعبد عقلا وسمعا على بعض الوجوه ؛ فالخارج عنها ظالم لنفسه لأن ما عداها يقبح التصرف فيه.

فأما الكلام في الأسعار فهو كلام في عبارة أيضا والمراد به حصول قيمة الشيء معروفة تتغير وتزيد وتنقص حسب الحاجة إليه وقلة المنتفعين به

---

[*] ربما يجب أن تكون منة ، ومن هنا وحتى "معقول" ناقص في العبري .

وكثرتهم ، فيوصف بالغلاء وبالرخص على سبيل الإضافة . وذلك أنه إذا كان ثمن البضاعة في بلد أكثر منه في بلد آخر قيل سعر غال ، وقيل في البلد الآخر لقلة الثمن سعر رخيص. وحال الأوقات في هذا الباب كحال البلاد فقد يكون الطعام اليوم رخيصا لقلة ثمنه وفي غد بالعكس . وأسباب ذلك قد تختلف من قبله تعالى ومن قبل الناس . فأما من قبله لا يكون إلا حسنا كمنع الق<ـطر>(1) إلى غير ذلك مما يجري هذا المجرى . وما من قبل الناس فقد يكون حسنا وقبيحا. فالحسن من هذا الباب أن تجئ السافرة بالمال الكثير فتشتري الطعام فيعز لأجل الحمل والسفر به إلى البلد الآخر . والقبيح كمجيء العرب فتحرق الزروع وتنهب فهي في ذلك ظالمة فيغلوا لأجل ظلمها . وعلى الوجهين جميعا يجب التسليم لأمره ومسألته تعالى دفع المضار والصبر على المحن وتعديله في جميع ما يفعله لما لم يكن في فعله ما هو ظلم ولا جور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

تم الكتاب المحتوي والحمد لله رب العالمين

وكان الفراغ من نسخه في ذي القعدة سنة إحدى عشرة وأربع مئة بالقدس .

---

(1) كلمة ممحاة ؛ العبري : המטר : المطر

المؤلف فى سطور

- أبو يعقوب يوسف البصير (ت 1040)
- يهودي قرائي ، ولد في ري فارس
- سافر إلى لنشر اليهودية القرائية
- من مؤلفاته:
- كتاب التمييز ، كتاب الاستبصار

محقق النص فى سطور

- جيورج فيدا
- مستشرق بولندي ـ فرنسي
- ولد في بودابست (1908) ودرس في المدرسة اليهودية بها
- انتقل لفرنسا 1928 وتتلمذ على كبار مستشرقيها حيث درس الدراسات الكلاسيكية علاوة على اللغتين الفارسية والتركية
- 1936 درّس في المدرسة اليهودية في فرنسا ، ثم بعد ذلك في مدرسة اللغات الشرقية في باريس
- اهتم بالفكر اليهودي في العصر الوسيط ، وبخاصة اليهودية القرائية والقبالا.

.

محقق النص إلى الحرف العربي فى سطور

- أحمد محمود هويدي
- مواليد محافظة الدقهلية
- أستاذ الدراسات اليهودية بكلية الآداب - جامعة القاهرة
- نشـر العديـد مـن الأبحـاث والدراسـات فـي مجـال دراسـة العهـد القـديم والاستشراق
- شـارك فـي العديـد مـن المـؤتمرات المحليـة والإقليميـة والدوليـة فـي مجـال الدراسات القرآنية وحوار الأديان
- قدم للمكتبـة العربيـة عددا مـن الترجمـات مـن اللغـة الألمانيـة والعبريـة فـي مجال الاستشراق والدراسات الإسلامية ودراسات العهد القديم
- من أعماله في نقل التراث العربي اليهودي :
- تفسير سفر الأمثال وشرحه
- تفسير سفر أيوب وشرحه



يعد كتاب المحتوي من أبرز كتب القرائين في مجال علم الكلام والقضايا الفلسفية، فالكتاب يقدم مادة فكرية ثرية عن مدى تفاعل أتباع الأديان الأخرى مع الثقافة الإسلامية وتأثرهم بها. وكان اليهود القراؤون من أكثر الفرق الدينية اليهودية تأثرًا بالفكر الإسلامي؛ حيث صار هذا التأثر تهمة يوجهها التلموديون للقرائين واعتبارهم مثلبة لهم.

وقد حدد البصير أن الذي دفعه لتأليف كتاب "المحتوي" بقوله عن كتابه "التمييز" شديد الاختصار قليل الألفاظ كثير المعاني، لذلك أراد أن يفصل ويبسط المعلومات بعبارة سهلة.

فيعرض في الكتاب لنظرية الجزء الذي لا يتجزء، أي النظرية الذرية ويرد تغيرات الذرة الطبيعية إلى ظواهر أربعة هي الاجتماع والافتراق والسكون والحركة، ويتكلم عن صفات الله، ويخوض في بعض نظريات المعتزلة ومعتقداتهم.



تصميم الغلاف: نسرين كاظم
لوحة الغلاف: صورة من فصل دراسي بالمكتبة الملكية في بغداد من رسومات مقامات الحريري